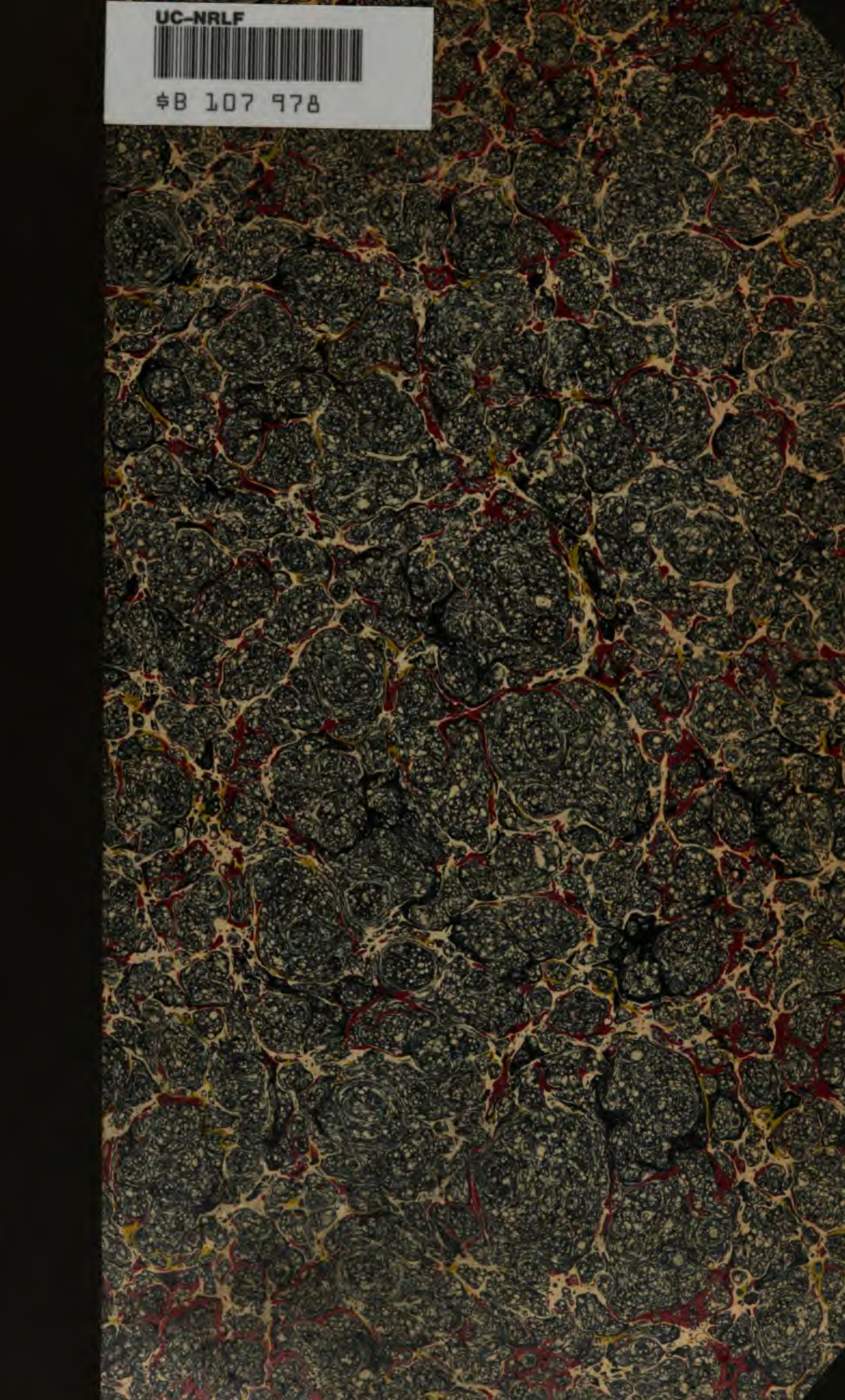
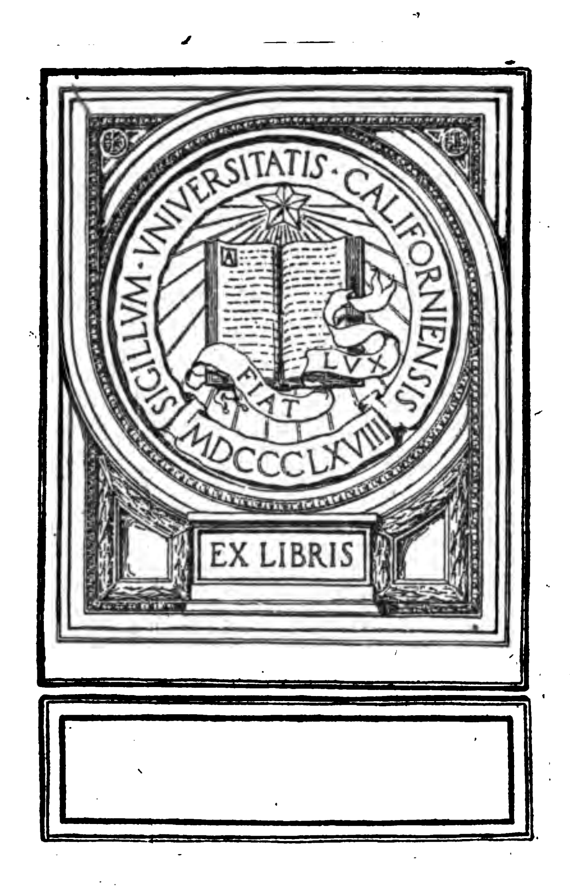



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Individuelle und soziale Ethik.

Vierzehn Vorträge

von

D. Dr. A. Dorner.



Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1906.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Vorrede.

Die Vorträge über individuelle und soziale Ethik, welche ich einem mehrfach ausgesprochenen Wunsche folgend hiermit der Öffentlichkeit übergebe, sind vor einem größeren Publikum von drei bis vierhundert Zuhörern gehalten worden. Sie beabsichtigen selbstverständlich nicht das Thema erschöpfend zu behandeln. Den Versuch eines umfassenden ethischen Systems habe ich in meiner Schrift: „Das menschliche Handeln, philosophische Ethik" gemacht. Hier wollte ich hauptsächlich zeigen, wie die ethische Bildung des Individuums die Gemeinschaft der Personen erfordert und wie die Gemeinschaften Produkte der Tätigkeit der Individuen sind; ich suche den Streit zwischen Individualismus und der bloßen Sozialethik zu schlichten, indem ich den Kern des sittlichen Lebens in dem gegenseitigen Nehmen und Geben, in der Verbindung der Selbstbildung auf Grund des Empfangens von anderen und der Bildung anderer auf Grund der Selbstbildung, kurz in der freien und organisierten Wechselwirkung der Personen finde, der die Naturbildung dient. Ich bin in diesen Vorträgen nicht auf eine metaphysische oder religiöse Begründung der Ethik näher eingegangen, sondern dabei stehen geblieben, darzustellen, wie auf Grund der natürlichen Anlagen und der äußeren Natur das sittliche Handeln eine neue Welt durch Umgestaltung der natürlichen bildet, einen zweiten Bau auf dem natürlichen Fundamente errichtet, wie die sittliche Freiheit sich als schöpferisches Prinzip bewährt, indem sie das Geschaffene umschafft. Wie die Religion ist auch die Ethik Gegenstand der lebhaftesten Diskussion und die Gegensätze gehen weit auseinander. Man liebt die Extreme. Vielleicht gelingt es, unter den Kämpfenden Frieden zu stiften, wenn man dem Worte des Leibniz Gehör schenkt, daß keine Ansicht durch das verkehrt sei, was sie behauptet, sondern durch das, was sie ausschließt.

Königsberg i. Pr. im Februar 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Gegenwärtiger Stand der Ethik . . . . 1— 15

A. Grundlegung: . . . . 16— 75

Erster Abschnitt: Die psychologischen Grundlagen der Ethik 16— 64

Triebe, Gefühle, Affekte . . . . 16— 33

Die sittliche Intelligenz und der Wille . . . . 33— 64

Zweiter Abschnitt: Die sittliche Aufgabe . . . . . . 64— 75

B. Ausführung: . . . . 75— 2

Erster Abschnitt: Die Bildung der Persönlichkeit . . . 75—127

Erziehung . . . . 75— 82

Bildung des Leibes, seiner Gesundheit und ästhetischen Erscheinung (Nahrung, Kleidung, Wohnung) . . . . 82— 95

der Phantasie . . . . 95— 98

des Gefühls . . . . 98—104

der Affekte . . . . 104—110

der Intelligenz . . . . 110—112

des Willens . . . . 112—115

die Bildung der Person als allseitiger Totalität und als Individualität. . . . . 116—127

Zweiter Abschnitt: Das Verhältnis der Persönlichkeiten zu anderen Personen . . . . 128—164

Geselligkeit und Freundschaft . . . . 128—146

Individueller Beruf (auch der Frau), Teilung der Arbeit, Verkehr, Erwerb und Eigentum . . . . 146—164

Dritter Abschnitt: Die Organisationen . . . . . . 164—235

Die Ehe und Familie . . . . 165—183

Die Korporationen im ökonomischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen Gebiete . . . . 184—208

Der Staat . . . . 208—235

Schluß . . . . 236—240

Erster Vortrag.

Wenn wir uns über die Aufgaben der gegenwärtigen Ethik orientieren wollen, so haben wir uns zuerst klarzumachen, welche Merkmale die gegenwärtige Ethik von früheren Stadien dieser Disziplin unterscheidet. Das erste, was auffällt, ist die Stellung der Ethik selbst. Sie ist in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden geschätzt worden. In der vorsokratischen griechischen Philosophie trat die Ethik zurück; seit Sokrates trat sie immer mehr in den Vordergrund des griechischen Forschens. Im Mittelalter war sie mit wenigen Ausnahmen ein Anhängsel der Dogmatik und wurde auch in der Reformationszeit und der protestantischen Orthodoxie so behandelt, wenn wir von den wenigen Versuchen einer selbständigen Ethik bei Melanchthon oder Calixt oder einigen Reformierten absehen. Dann aber gewann sie in der Philosophie eine immer gesteigerte Bedeutung. Schon Spinoza nannte sein Hauptwerk Ethik. Sowohl in der Philosophie wie in der Theologie wurde die Ethik selbständig behandelt und es ist ein charakteristisches Zeichen der gegenwärtigen Zeit, daß die ethischen Fragen ganz besonders interessieren; ja man kann sagen, daß die Ethik das Übergewicht gewonnen hat. In der Theologie oder besser in dem religiösen Durchschnittsbewußtsein der Gegenwart tritt die Dogmatik hinter die Ethik zurück. Ebenso ist in der Philosophie neben den psychologischen und physischen sowie psychophysischen Untersuchungen die Ethik und ihre Geschichte im Vordergrund des Interesses. Man hat gesagt, daß diejenigen Zeiten nicht die sittlichsten seien, in denen am meisten die Theorie der Ethik betrieben wird. Und zweifellos ist die theoretische Beschäftigung mit der Ethik noch keine Garantie für sittliches Handeln. Aber andererseits wird doch eine vertiefte

sittliche Erkenntnis die Vorbedingung dafür sein, daß man richtige Zweckbegriffe bildet. Wenn es nun schon ein charakteristisches Merkmal für die gegenwärtige Ethik ist, daß sie im Vordergrund des allgemeinen Interesses steht, so ist ein weiterer Unterschied von der Ethik anderer Zeiten, daß man jetzt vielfach darauf ausgeht, die Ethik auf sich selbst zu stellen. Das geht aus dem weitverbreiteten Streben hervor, die Ethik von der Religion und ihrem Einfluß loszulösen, wie dasselbe von den ethischen Gesellschaften auch in weiteren Kreisen mit größerer oder geringerer Konsequenz durchgeführt wird. Ebenso aber zeigt es sich in dem Streben die Ethik von der Metaphysik gänzlich unabhängig zu machen. Noch Spinoza hatte z. B. die Ethik auf seine metaphysische Weltanschauung gegründet; jetzt gilt die Losung, die Ethik bedürfe als praktische Wissenschaft keinerlei metaphysische Begründung. Man will sie eher auf psychologische und historische Untersuchungen gründen. Wie die Triebe, Gefühle, Affekte, wie der Wille gebildet werden, ist Gegenstand der Untersuchung. Man ist bestrebt die Ethik auf die Erfahrung zu bauen. Die ethischen Gesetze sollen aus der Erfahrung gewonnen sein. Dadurch wird die Ethik ihren apriorischen Charakter verlieren, den ihr noch Kant zugesprochen hatte; sie hat es mit Regeln zu tun, die aus der Erfahrung abstrahiert sind und sie hat in diesem Sinne wesentlich induktiven Charakter. Damit hängt ein anderes zusammen. Die moderne Ethik steht anders zu der Frage nach der Aufgabe der Ethik als manche frühere Stadien dieser Wissenschaft. Man kann die Aufgabe der Ethik darin sehen, die Natur und die Gesetze des sittlichen Lebens theoretisch zu untersuchen oder darin, Anweisungen für das praktische Leben zu geben. Die populäre Durchschnittsethik hat sich gewöhnlich mit dem letzteren befaßt, die wissenschaftliche Ethik muß auch die erstere Aufgabe ins Auge fassen. Die gegenwärtige Ethik zeichnet sich auf der einen Seite dadurch besonders aus, daß sie sich um die theoretische Erforschung des Wesens des Sittlichen, um seine Begründung, seine Entstehung, die Gesetzmäßigkeit seiner Entfaltung und Ausgestaltung bemüht, und daß über diesem theoretischen Charakter der ethischen Forschung die praktische Seite der Ethik, Anweisungen für das gegenwärtige sittliche Leben zu geben, zurücktritt. Daher ist man vielfach auch nicht mehr um den einheitlichen Charakter des sittlichen Ideales bemüht; indem man vielmehr der Entstehung sittlicher Vorstellungen und Begriffe nachgeht, findet man verschiedene Quellen derselben und verschiedene Schichten sittlicher Vorstellungen, die

verschiedenen Zeiten entstammen, zum Teil aber noch nebeneinander fortbestehen, so daß die Durchschnittsethik einer Zeit keinen völlig einheitlichen Charakter tragen soll. Da tritt die Ethik in schwerer wissenschaftlicher Rüstung auf. Aber auch der gerade entgegengesetzte Charakter tritt hervor. Man kümmert sich wenig um wissenschaftlich-ethische Probleme, man will akute ethische Fragen, die Ehe, die soziale Frage, die Frauenfrage, praktisch lösen, hat dafür Zeitschriften populärer Art und Schlagworte in Menge bereit, und sucht nach neuen Wegen, dieser Fragen Herr zu werden. Diese Eigentümlichkeiten der neueren Ethik hängen mit der charakteristischen Bestimmtheit der neueren Zeit zusammen, daß man überall auf die Entwicklung sieht. Die neuere Ethik ist auch von dieser Idee bestimmt. Indes macht sich diese Bestimmtheit durch die Entwicklungsidee in verschiedener Weise geltend. Die einen betonen, daß die ethischen Vorschriften mit der Zeit wechseln und daß die Ethik den Charakter des unbedingten Gebotes aufgeben müsse. Denn wenn die Gebote mit der Zeit wechseln, so gelten sie auch nur für eine gewisse Zeit und tragen keinen unbedingten Charakter. Hiernach gibt es nur eine relative, keine absolute Ethik, d. h. die ethischen Vorschriften haben nur für bestimmte, nicht für alle Zeit ihre Geltung; sie tragen nicht mehr den Charakter der Allgemeingültigkeit. Denn wie alles fortschreitet, so schreitet auch die sittliche Einsicht fort, und mit den veränderten Verhältnissen ergeben sich neue Aufgaben und die alten Aufgaben verschwinden. Diese in der Gegenwart weit verbreitete Ansicht steht unter dem Einfluß der mechanischen Entwicklungsidee. Geht man von dieser aus, so versucht man das ethische Bewußtsein von den verschiedenen Trieben abzuleiten, und findet die sittliche Entwicklung durch den psychologischen Mechanismus bedingt, der nach und nach von selbst auf mechanischem Wege eine Ausgleichung der verschiedenen Triebe und Affekte herbeiführe. Das was man ethische oder praktische Vernunft nennt, ist dann nichts als die Summe von Regeln, welche man aus der Erfahrung abstrahiert hat, z. B. daß man besser fährt, wenn man den egoistischen Trieb der Selbsterhaltung durch den sozialen Trieb einschränkt, oder wenn man den natürlichen Trieb der Nahrung auf ein gewisses Maß zurückführt, wenn man überhaupt keinem Trieb die Alleinherrschaft läßt, sondern sie alle gegeneinander ausgleicht, indem man sie durcheinander gegenseitig im Zaum hält. Ebenso sollen dann rein durch gegenseitiges mechanisches Aufeinanderwirken die verschiedenen Richtungen im sozialen Leben, die verschiedenen

Korporationen oder Staaten ihre Interessen gegeneinander ausgleichen und zu labilem Gleichgewicht kommen. Aus heftigen Kämpfen der Parteien stellt sich durch ihr Aufeinanderwirken allmählich ein labiles Gleichgewicht her, in welchem die Interessen beider möglichst zu ihrem Rechte kommen. Daß dann mit der Zeit sich ein Stillstand ergibt, Erstarrung eintritt und dieser wieder die Auflösung folgt, wird hier als das allgemeine Naturgesetz angesehen, dem auch das ethische Leben unterworfen ist. — Es gibt indes noch eine andere Art, die Entwicklungsidee zu bestimmen, die von der Idee des Zweckes ausgeht. Da wird auch das Sittliche unter den Gesichtspunkt des Zweckes gestellt. Die Vernunft entwirft ein sittliches Ideal und dieses Ideal in dem Leben zu verwirklichen ist hier die Aufgabe. Diese Verwirklichung vollzieht sich aber nicht sofort, sondern nur nach und nach und so entsteht die Idee des Fortschritts; da schließt jede erfüllte Aufgabe eine neue in sich; z. B. das Ideal der Vernunft ist ein Reich vernünftiger Geister, welche ihre eigene Natur harmonisch ausgestalten und in der äußeren Natur ihren geistigen Inhalt darstellen oder die äußeren Naturobjekte zu Organen der Naturbeherrschung machen und so die Natur durchgeisten; die Geister verbinden sich untereinander in verschiedenen Gemeinschaften, denen verschiedene Aufgaben zukommen und die untereinander wieder in dem Verhältnis gegenseitiger Hilfeleistung stehen. Daß die Realisierung dieses Ideales nur in einem allmählichen Fortschritt sich vollziehen kann, leuchtet von selbst ein. Auch da wechseln die *einzelnen* Aufgaben, je nachdem die Betätigung in den einzelnen Gebieten fortgeschritten ist. Aber es ist hier doch alles von einer einheitlichen Idee umspannt und jede einzelne Aufgabe kann als ein Teil der Gesamtaufgabe aufgefaßt werden. In dieses Ideal ist die Idee der Entwicklung, des Fortschritts mit aufgenommen, und doch kann es selbst in seinen Grundlinien sich gleich bleiben. Hier wäre es möglich, den relativen Charakter des Sittlichen im einzelnen mit einer schlechthin geltenden Grundidee zu verbinden. Die wechselnden einzelnen Aufgaben dienen nur dazu, das der Grundidee nach gleichbleibende Ideal immer vollkommener zu verwirklichen. Auch diese Ansicht, welche der Entwicklungsidee gerecht zu werden sucht, ohne den einheitlichen und absoluten Charakter des Sittlichen völlig preiszugeben, hat in der Gegenwart ihre Vertreter. Sie nimmt an, daß das ein für allemal gültige sittliche Ideal in den verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise realisiert wird, so daß die einzelnen Aufgaben wechseln, einander

ablösen und die Erledigung der früheren Aufgaben die Bedingung für die Lösung der folgenden sei.

Nun gibt es aber auch noch eine Ansicht, welche zwar die idealbildende Tätigkeit anerkennt, aber auch diese der Entwicklung unterstellt. Diese nimmt an, daß verschiedene sittliche Ideale selbst einander ablösen. Das Ideal der griechischen Ethik ist ein anderes als das der mittelalterlichen, und das Ideal der reformatorischen Ethik ein anderes als das Ideal, das moderne Ethiker ausgebildet haben. Kurz auch das Ideal selbst durchläuft nach dieser Ansicht verschiedene Entwicklungsstadien, die der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins überhaupt entsprechen. Hier scheint wieder jedes Ideal vergänglich, nur für eine bestimmte Zeit zu gelten und die Ethik würde nur relativen Charakter tragen. Indes hat man sich bemüht zu zeigen, daß diese Idealbildung einen Fortschritt aufweise, indem sie von beschränkteren zu umfassenderen Gesichtspunkten fortschreite. Die späteren Ideale enthalten deshalb auch den wahren Kern der früheren; nur wird derselbe dadurch geändert, daß er in einen größeren Zusammenhang gestellt wird. Wenn z. B. das ethische Ideal der Griechen noch darin einseitig war, daß die mechanische Arbeit unterschätzt wurde, wenn ihre Ethik noch einen aristokratischen Zug trug, so wurde diese Einseitigkeit durch das moderne Ideal überwunden, das die allgemeinen Menschenrechte auf alle ausdehnt und jede Art von Arbeit in dem sittlichen Gesamtorganismus gleich wertet als ein Glied, das dem Ganzen dient. So wird der Fortschritt in der Erkenntnis des Ideals nicht die Ethik in ihrem unbedingten Wert erschüttern, weil in dem späteren vollkommener ausgebildeten Ideal das frühere mit aufbewahrt und nur von Einseitigkeiten befreit ist. Die idealbildende Vernunft umfaßt mit ihrem einheitlichen Gestaltungstriebe immer größere Gebiete und sucht sie zu einem einheitlichen Organismus auszubilden, so daß die Geschichte des ethischen Denkens und Lebens einen Fortschritt aufweist. Gerade dieser Gedanke wird in der Gegenwart ganz besonders gepflegt.

Sehen wir auf die charakteristischen *inhaltlichen* Bestimmtheiten der gegenwärtigen Ethik im Unterschiede von früheren Stadien, so kommt hier zunächst in Betracht, daß die Verhältnisse, die durch das sittliche Handeln geordnet werden sollen, die Gebiete der sittlichen Bearbeitung weit umfassender und komplizierter sind als in früheren Zeiten. Wenn früher sich die Ethik auf ein Volk beschränkte, so hat sie jetzt in vieler Hinsicht internationalen Cha-

rakter. Die ungeheure Ausdehnung des Verkehrs über den ganzen Erdball hat ganz andere Maßstäbe hervorgerufen und macht die einfachsten Fragen dadurch verwickelt, daß sie in den großen Weltzusammenhang hineingestellt werden. Wenn früher jeder auf sein Gebiet beschränkt blieb, so dehnt sich jetzt der Gesichtskreis eines jeden immer weiter aus; wenn die Aufgabe der Frau mit ihrer Arbeit im Hause erschöpft war, so tritt sie jetzt in vielfacher Beziehung in die Öffentlichkeit oder nimmt wenigstens geistig an Sphären teil, an denen früher nur einzelne ihres Geschlechts sich beteiligten. Ja jede ethische Frage ist unendlich viel verwickelter geworden als früher. Man nehme z. B. die Frage der Erziehung, wo die Familie, der Staat, die Gesellschaft, die Kirche ihre Ansprüche an den einzelnen stellen, die alle ausgeglichen werden sollen, ganz abgesehen davon, daß man noch die Selbständigkeit der Persönlichkeit als das Ziel der Erziehung hinstellt und die Frage nach dem richtigen Verhältnis der körperlichen Ausbildung zu der geistigen in den Vordergrund tritt. Jede Frage ist mit allen möglichen anderen Fragen verquickt und dadurch ist ihre Beantwortung bedeutend erschwert, weil man den Zusammenhang des gesamten menschlichen Lebens weit energischer ins Auge faßt. Auf der anderen Seite scheint freilich die moderne Ethik vereinfacht. Man fixiert sie für sich und löst eine ganze Reihe von Fragen von ihr ab, die sonst mit ihr verbunden waren. Man löst sie theoretisch ab von der Metaphysik, praktisch von der Religion. Man erkennt an, daß die Gebiete der Kunst, der Wissenschaft, die nationalökonomisch-technischen Fragen, daß das ganze Gebiet der Technik nicht durch die Ethik, sondern durch die diesen Gebieten immanenten Gesetze bestimmt werden. Das Staatsleben nach seiner rechtlichen Seite wird von der Ethik unterschieden und daß die Staatskunst besonders im Verhältnis zu anderen Staaten nicht nach den gewöhnlichen moralischen Grundsätzen betrieben werden könne, ist eine oft gehörte Behauptung. Auch in bezug auf den einzelnen wird die Frage nach der Hygiene, die Gesundheitspflege zu einer speziell technischen Wissenschaft. Während also auf der einen Seite die ethischen Fragen immer komplizierter werden, zeigt sich auf der anderen Seite eine Vereinfachung, insofern die Ethik eingeschränkt wird auf die Gesinnung des einzelnen, auf die allgemeinen Prinzipien und Ziele des sittlichen Lebens, während die Lebensführung im einzelnen, sowohl die private wie die soziale, vielfach speziell technischen Untersuchungen vorbehalten bleibt und eine Reihe von

Gebieten von der Ethik losgelöst werden sollen. Und doch entstehen auch wieder durch diese Abgrenzungen neue Schwierigkeiten, da nun erst wieder erforscht werden muß, wie denn doch schließlich alle diese einzelnen Gebiete zu der Ethik in Verhältnis zu setzen seien.

In der modernen Ethik regt sich ein neuer Geist; man spricht von der Umwertung aller Werte, von einer gewaltigen Lebenserhöhung, die allgemeine Forderung werde. Es sind neue große Probleme, die mit einer Art elementarer Gewalt hervortreten und die traditionelle Ethik früherer Zeiten wird für ungenügend erklärt, sie zu lösen. Die gegenwärtigen Menschen begnügen sich nicht mehr mit dem traditionell Überkommenen. Wie man in der Religion überall bewußt auf die Fundamente des religiösen Lebens zurückgeht, und nicht mehr unmittelbar fromm sein will, sondern zugleich die Frömmigkeit in ihrem geschichtlichen und psychologischen Leben beobachtet und über ihr Wesen klar werden will, so ist es auch mit der Ethik. Nichts wird als selbstverständlich übernommen, alles wird geprüft. Was früher in der Natur oder der sittlichen Tradition begründet angesehen wurde, alle Institutionen von der engsten, der Ehe bis zu der umfassendsten, dem Staat werden auf ihre Fundamente hin untersucht. Ja der einzelne selbst lebt nicht mehr unmittelbar; er will sich über sein eigentümliches Wesen klar werden, der Mann wie die Frau, und Fragen, an die man früher kaum rührte, werden zum Gegenstand öffentlicher Diskussion. Kurz, das Subjekt ist zur vollen Selbständigkeit erwacht, es reflektiert über sich und über die Welt und will nach *eigener* Einsicht selbständig und bewußt sein Leben sich zimmern. Das ist der große charakteristische Zug der neueren Zeit, den man als *Emanzipation* bezeichnet, Emanzipation von den hergebrachten Autoritäten, Emanzipation von dem Druck der Institutionen, Emanzipation besonders der bisher in ihrer Selbständigkeit Zurückgestellten, der unteren Stände und der Frauen, aber auch Emanzipation von den hergebrachten Vorurteilen, von der Herrschaft der Familie über die Weltanschauung der einzelnen, von der Herrschaft der Tradition und der hergebrachten Sitte, soweit sie die freie Bewegung des Subjekts in Fesseln legt. Aber diese Bewegung spaltet sich wieder in Gegensätze. Die Vorherrschaft der Naturwissenschaften hat zur Folge, daß der Mensch sich vielfach nur als das Produkt des Naturprozesses auffaßt, daß er sich in den großen Zusammenhang des Naturlebens hineingestellt sieht, daß er ebenso auch den einzelnen nur als Produkt der Evolution des Naturlebens betrachtet.

So wird sein Blick erweitert durch einen neuen Monismus, wie ihn z. B. Häckel vertritt, aber er sieht sich doch mehr als Glied in der Kette und er wird sich bewußt, selbst diesem großen Zusammenhange ohnmächtig gegenüberzustehen. Was den Menschen besonders interessiert, das ist das wirtschaftliche Leben, das sich mit der Natur am nächsten berührt und so stehen die sozialwirtschaftlichen Fragen im Vordergrunde des Interesses. Wenn nun auch der einzelne vermöge seines Selbsterhaltungstriebes in dem wirtschaftlichen Leben das möglichste Wohlbefinden erreichen will, so glaubt er es doch nur zu können, indem er sich an das große Ganze anschließt. Die wirtschaftliche Organisation ist deshalb eine der wichtigsten Fragen und die Ethik nimmt durchaus sozialen, um nicht zu sagen sozialistischen Charakter an. Daß der einzelne viel von seiner Freiheit opfern muß, um das größtmögliche Wohlsein zu erreichen, wird hier in den Kauf genommen. Das sozialistische Ideal muß in konsequenter Durchführung die Freiheit der Individualität auf das Höchste beschränken; aber doch hofft man auf diesem Wege das höchstmögliche Glück für alle, besonders für die, welche bei der bisherigen Ordnung zu kurz gekommen sind. Es ist Massenethik, Ethik, die das Interesse der Masse im Auge hat und einer nivellierenden Tendenz folgt. Von diesem Gesichtspunkt des sozialistischen Ideals wird die ganze Ethik umgestaltet, wobei freilich die Unklarheit der Ziele in dem Maße zunimmt, als man diesen Zukunftsstaat in das konkrete Leben überführen will.

Aber diesem sozialistischen Ideal tritt als Gegensatz ein ihm zwar in mancher Hinsicht ähnliches und doch grundverschiedenes Ideal gegenüber. Die Furcht vor dem allgemeinen Umsturz, den die Herrschaft des Proletariates herbeiführen würde, erzeugt bei den Anhängern der bisherigen Ordnung die Tendenz der Erhaltung der bestehenden Institutionen und da es doch in letzter Instanz die sich emanzipierende Subjektivität ist, welche das sozialistische Ideal hervorruft — mag immerhin am Ende die Individualität durch den Sozialismus beschränkt werden —, so betont man im Gegensatz zu ihr die objektiven festen Ordnungen, die Institutionen. Es geht durch unser Zeitalter die Tendenz, die Individualität den Institutionen unterzuordnen, in einem ausgedehnten Militarismus, der dazu dienen soll, die Unterordnung der Massen aufrecht zu erhalten, in dem Imperialismus, der die Ausbreitung der Macht eines Staates über seine Grenzen hinaus oder die Konzentrierung der Staatsmacht im Inneren eines Reiches im Auge hat, in der Be-

tonung der Autorität der Magistrate, der Autorität der Kirchen, die mit dem Mittel der Religion die bestehenden Institutionen als göttlich geordnete verkünden sollen, in der Omnipotenz des Staates, der alle Bewegungen seiner Bürger kontrolliert, der die Erziehung in dem Sinne in die Hand nimmt, gute Staatsbürger, d. h. gehorsame Untertanen zu bilden, in einer Nivellierung der Individualitäten in der Erziehung und einer polizeilichen Bevormundung der Erwachsenen, von deren freier Bewegung man Unruhen befürchtet.

Beiden Richtungen, der sozialistischen, welche das möglichste Wohl der Bürger durch soziale Bevormundung erreichen will — denn auch die Demokratie wird für den einzelnen bevormundend wirken, wenn das ganze Erwerbsleben von den Vertretern der Masse geregelt wird — und der konservativen, welche die Menschen den Institutionen unterwerfen will, ohne sich um die individuellen Bedürfnisse zu kümmern, steht nun in der neueren Zeit der Individualismus gegenüber. Schon die Romantiker hatten denselben geltend gemacht. Das Recht des Individuums ist es, sich auszuleben, alle Standpunkte zu durchlaufen und immer wieder als souveränes Ich über allem zu schweben. Neuerdings betont Nietzsche das Recht der Herrschernaturen, der Übermenschen, die die eigentliche Blüte der Menschheit sind. Seine Herrenmoral ist verständlich als die Opposition gegen die allgemeine Nivellierung. Nur das Kräftige hat Recht auf Existenz, das andere muß ihm als Mittel dienen oder es mag zugrunde gehen. Gegenüber einer demokratischen Richtung, die für alle das gleiche Recht und Wohl erreichen möchte, ist diese Denkweise aristokratisch. Wir finden sie aber auch vertreten in einer Ansicht, welche das Recht der Individualität allen, wenn auch in verschiedenem Maße, wahren will und dasselbe allen Institutionen gegenüber geltend macht. Gegenüber der Zwangsehe wird das Recht der Individualität und ihrer Liebe geltend gemacht. Namentlich sollen die Frauen ihre Selbständigkeit wahren und sich frei entscheiden können; das objektive Institut darf nach dieser Ansicht nicht der freien Zuneigung im Wege stehen. In allen Gebieten soll die Individualität das Recht haben, ihren Bedürfnissen gemäß zu leben, ohne den Zwang der Sitte, ohne Einschränkung durch den Staat. Der Anarchismus des Tolstoi wirft dem Staat vor, daß er ungerechten Zwang ausübe. Wenn die Menschen von der wahren Liebe beseelt sind, brauchen sie den Staat, der nur ein Machtinstitut ist, nicht. Daher auch der Zwang

der im Militärstaat liegt, besonders bekämpft wird und dem Krieg der Krieg erklärt wird. Auch die Sitte kann und soll freier gestaltet werden und nicht mit ihrem Druck die Bewegung der Individualitäten einschränken. Das Recht des Individuums ist es, sich frei seine Ansicht zu bilden, es soll sich nicht an die Tradition der Familie, oder an die Autorität irgendwelcher Art binden. Die Religion, die Bildung der eigenen Überzeugung ist Privatsache, sie sich zu wählen, die Weltanschauung sich zu bilden Recht des Individuums. Und wenn auch in diesem Kampf, den das Individuum für seine Freiheit kämpft, viele zugrunde gehen, so sind das eben die schwachen Naturen. Wie in dem Cinquecento tritt wieder die Idee der Herrschernatur hervor, die rücksichtslos ihr Ziel verfolgen kann und mit Recht weist Ellen Key z. B. darauf hin, daß infolge der Frauenemanzipation die Frauen zwar gelernt hätten für sich zu fordern, das Recht ihrer Persönlichkeit geltend zu machen, daß sie aber die Feinfühligkeit noch nicht erreicht hätten, sich in andere zu versetzen und zu fragen, wie diese anderen das empfinden würden, was sie tun oder reden. Dieser Individualismus hat zwar zur Emanzipation geführt, hat viele hergebrachte Vorurteile vernichtet, hat das Recht der Persönlichkeit, ja der individuellen Persönlichkeit auf das Schärfste betont, das einer allgemeinen Nivellierung zum Opfer zu fallen droht. Aber er hat noch nicht gezeigt, wie so ein Zusammenleben der Menschen noch möglich bleibt, wenn jeder seine eigenen Wege zieht und seine Individualität ausleben will.

Auch der Gegensatz der leiblichen, sinnlichen, natürlichen und der geistigen Interessen tritt in der neueren Ethik stark hervor. Die gegenwärtige Ethik ist dem Spiritualismus feind, sie weist auf die Rechte des Körpers hin und bekämpft die asketische Richtung früherer Zeiten, die die Natur, die natürlichen Bedürfnisse, die leibliche Pflege und Genüsse vernachlässigte; sie bekämpft sie in der Erziehung, in der Auffassung der Liebe, in der Betonung der nationalökonomischen Interessen, und sie droht eine Ethik des sinnlichen, äußeren Wohlseins zu werden, in der Meinung, daß wenn es den Menschen nach dieser Seite gut geht, sie auch gut seien. Auf der anderen Seite steht besonders ein Teil der theologischen Ethik; da wird die Askese als das höchste Ideal immer noch gepriesen oder es wird wenigstens dieser Welt als der vergänglichen nur mit Widerstreben ein Raum gegönnt; es soll das höchste Ziel doch eine überweltliche Ethik sein und die Beschäftigung mit allen

irdischen endlichen Aufgaben gilt doch nur als eine vorläufige; im Grunde ist sie dem höchsten Ideal nicht entsprechend, sondern nur in dieser irdischen Existenz, in der wir uns befinden, unvermeidlich als eine Art Vorbereitung für das wahre Reich Gottes. Auch diese Richtungen stehen einander schroff gegenüber. Man kann diesen Gegensatz noch etwas anders ausdrücken. Die einen sehen in der sinnlichen, natürlichen Seite des Menschen nur den Widerstand gegen das Sittliche; ihre Ethik ist dualistisch und fordert Kampf mit der Natur und dem sinnlichen Leben. Die anderen sehen in der Natur die Basis, auf der allein ein sittliches Leben aufgebaut werden kann und fordern die Herstellung der Harmonie des geistigen und natürlichen Lebens und der Harmonie der natürlichen Funktionen untereinander. Kant steht auf der einen, Goethe auf der anderen Seite. Und in der Gegenwart hat sich dieser Gegensatz zu einer scharf dualistischen und einer ästhetisch gefärbten Ethik, ja naturalistisch bestimmten Ethik zugespitzt. Man kann sagen, daß der Gegensatz zwischen der eudämonistischen Ethik, die auf das individuelle und allgemeine Wohl gerichtet ist, und der strengen Pflichtethik sich heute in der Form ausspricht, daß entweder die Ethik auf die Naturtriebe gegründet wird oder auf die selbstständige Forderung der praktischen Vernunft.

Das ist es nun eben, was die ethischen Bemühungen unserer Zeit charakterisiert; man ist einseitig, man verfolgt eine Richtung ans Ziel, man liebt nicht die Vermittlungen, man haßt die Halbheiten, man will Konsequenz in Verfolgung einer einmal gefaßten Idee, und so klaffen überall die schroffsten Gegensätze auseinander. Die Geschlechter, die aufeinander angewiesen sein sollten, treten in Kampf, die Stände und Klassen stehen im schroffsten Gegensatze und Sozialisten wie Kautzky verkünden, dieser Gegensatz sei in der Steigerung begriffen. Man will nicht Ausgleichung der Gegensätze, man will die einseitige Herrschaft eines Standes, des Proletariats oder des Kapitalismus; man will die Rechte der Einzelperson unbekümmert um die anderen; die Mittelparteien sind schwach; die extremen Parteien und Richtungen finden weit mehr Gehör. So ist die Ethik der Neuzeit nicht einheitlich, sie klafft selbst in den schroffsten Gegensätzen auseinander und vielfach spricht auch in modernen ethischen Versuchen mehr die Stimme der Leidenschaft als die Stimme der Vernunft. Schon in dem Stil macht sich das geltend, der temperamentvoll sein soll; einer ruhigen abwägenden Auseinandersetzung schenkt man nur ungern Gehör. Man findet

sie farblos und langweilig. Wenn in anderen Zeiten eine gemeinsame ethische Grundrichtung herrschte, wenn in der Wissenschaft eine Grundrichtung den Ton angab, so ist das in der Gegenwart nicht der Fall. Der Kampf ist entbrannt. Und doch würde das Bild der modernen Ethik noch nicht vollständig sein, wenn man nicht auch der Bestrebungen gedächte, die Schroffheit der Gegensätze zu mildern und das Berechtigte der verschiedenen Strömungen zu einer höheren Einheit zu verbinden, Bestrebungen, denen trotz allen gegenteiligen Scheines die Zukunft gehören muß, da die Geschichte zeigt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und daß, wo Gegensätze energisch aufeinander platzen, doch zuguterletzt sich eine Diagonale der Kräfte ergibt. Man kann vielleicht sagen, daß der Sozialismus doch schon gelernt hat, soweit es seine Grenzen gestatten, die Individualität mehr zu berücksichtigen, daß andererseits sich Stimmen erheben, welche einsehen, daß der Individualismus nur dann berechtigt ist, wenn die ausgebildete Individualität mit ihren gestärkten individuellen Kräften anderen Individualitäten zur Ergänzung dienen will, wenn sie sich in andere Individualitäten versetzen will, um sie zu verstehen und auch ihnen gerecht zu werden, wenn sie sich zugleich auf freie Weise gliedlich den Gemeinschaften einordnet. Die Verbindung von Sozialismus und Individualismus oder, besser ausgedrückt, von dem Berechtigten von beiden ist von vielen auf ihr ethisches Programm geschrieben. Ebenso sieht man ein, daß die Tradition, die Sitte, die Institution, die doch auf nichts anderes abzwecken als darauf, durch Organisation das Zusammenwirken der Kräfte zu erleichtern, nicht einfach ignoriert werden können, daß die Atomisierung der Gesellschaft wie sie der Individualismus will, nicht haltbar ist, während auf der anderen Seite zugegeben wird, daß die Organisation, die Tradition, die Sitte, die Autorität nicht zum Hemmschuh des Fortschritts werden dürfen. Man sieht ein, daß man die Bedeutung des Körpers und der Natur unterschätzt hat, aber man weiß auch, daß der Mensch von Brot allein nicht lebt, und daß er noch keineswegs notwendig gut ist, wenn es ihm äußerlich gut geht; daß die Bedürfnisse des Geistes sich so wenig unterdrücken lassen, wie die materiellen. Es ist die Ethik der geschichtlichen Weltansicht, wie man sie genannt hat, welche besonders in allen Gebieten und ethischen Fragen die Ausgleichung der Gegensätze befürwortet. Der Blick in die Geschichte zeigt, eine wie reiche Entwicklung das sittliche Leben gehabt hat und bewahrt vor blinder Einseitigkeit. Er zeigt, daß die Vertiefung der Gegensätze nötig ist.

Denn je mehr jede Seite zu ihrem Rechte kommt, um so reicher entfaltet sich das ethische Leben der Menschheit; aber so sehr jede Seite ihr Recht geltend machen muß, schließlich ist es doch nur Eine Seite und der höhere Standpunkt ist der, daß die verschiedenen Seiten, wenn sie gründlich durchdacht und in dem ethischen Leben zu ihrer Geltung gekommen sind, doch nur dann selbst gedeihen, wenn sie die anderen Seiten nicht unterdrücken, wenn sie alle einander zur Ergänzung dienen, damit ein maßvoller harmonischer Bau des menschlichen Lebens hervorgebracht wird. Man hat wohl gesagt, die Natur zeige nicht nur, wie Darwin meine, allmähliche Übergänge, sie zeige auch Sprünge und so könne auch im ethischen Leben nicht alles nur im Anschluß an die Tradition sich vollziehen, sondern es gebe auch da Sprünge, plötzliche Umwälzungen. Allein wenn man genauer zusieht, so sind diese Sprünge doch vorbereitet, und die plötzlichen Umwälzungen pflegen gewöhnlich Reaktionen hervorzurufen. Es wird doch wohl zu dem Fortschritt der Menschheit auch das gehören, daß sie an Besonnenheit immer mehr zunimmt und daß die Gegensätze, durch die sie hindurchgeht, immer mehr auf besonnene Weise diskutiert werden, daß immer mehr rein extreme Richtungen durch die entgegengesetzten gehemmt werden und schließlich sich ein besonnener Ausgleich vollzieht, der den wahren Fortschritt bedeutet. Auch in dieser Hinsicht kann man in der gegenwärtigen Ethik eine Differenz beobachten, die durch die verschiedenen Länder hindurchgeht. Man wird vielleicht sagen können, daß in England die Achtung vor der Geschichte und der Tradition praktisch am weitesten ausgebildet ist, ohne daß deshalb das Recht der freien Persönlichkeit eingeschränkt wäre, ja daß dieses dort am meisten anerkannt werden kann, weil die Achtung vor der Tradition und dem Gesetz die Persönlichkeit in Schranken hält. Die Grenze, die sich die Persönlichkeit den anderen gegenüber auferlegt, bewahrt vor Schroffheit. Daß die übrigen Kulturländer in dieser Hinsicht mit ihrer Ethik und ihrem ethischen Leben noch zurückstehen, wird man nicht in Abrede stellen können. Die deutsche Ethik, soweit sie auf die geschichtliche Kontinuität zurückgeht, ist von demselben Geiste beseelt. Aber zur Herrschaft ist diese Richtung noch nicht gekommen.

Fassen wir die charakteristischen Merkmale der gegenwärtigen Ethik zusammen:

1. Die ethischen Fragen stehen im Vordergrund des Interesses.

2. Die Ethik wird vielfach von der Religion und von der Metaphysik losgelöst und auf Geschichte und Seelenlehre gegründet.

3. Die Aufgabe der Ethik wird überwiegend in der theoretischen Betrachtung des Wesens und der Gesetze des Sittlichen gefunden. Auf der anderen Seite macht sich in der Ethik eine populäre Besprechung besonders akuter Fragen geltend.

4. Die moderne Ethik steht unter dem Gesichtspunkt der Entwicklungstheorie. Diese ist entweder mechanisch. Dann wird auch die Ethik auf den psychologischen Mechanismus zurückgeführt und als ein Teil des mechanischen Entwicklungsprozesses verstanden. Oder man erkennt ein ethisches Ideal an und bezieht die Entwicklung auf die allmähliche Verwirklichung des sittlichen Ideales im geschichtlichen Prozeß. Oder man erkennt auch eine Entwicklung des sittlichen Ideales an, das immer vollkommener wird, aber das Berechtigte der früheren Stadien aufbewahrt.

5. Inhaltlich ist die moderne Ethik teils komplizierter in ihren mannigfaltigen Beziehungen als die frühere Ethik, teils begrenzter, sofern eine Reihe von Gebieten Religion, Recht, Nationalökonomie Politik, Technik, Hygiene von ihr abgezweigt sind. Die Frage wie diese selbständigen Gesetzen folgenden Gebiete doch noch zu der Ethik in Beziehung stehen, ruft neue Komplikationen und Schwierigkeiten hervor.

6. Der neueren Ethik ist es ferner eigentümlich, daß das ethische Subjekt bewußt über sich reflektiert, und die letzten Fundamente, wie alle einzelnen Fragen prüft; die Unmittelbarkeit des ethischen Bewußtseins macht einer vertieften und bewußten Erforschung Platz, die alles Bisherige in Frage stellt und erneuter Prüfung unterzieht.

7. Daher ist die Emanzipation des Subjekts ein charakteristisches Merkmal der neueren Zeit in allen ethischen Beziehungen.

8. Das zeigt sich einmal in der Sorge für das Wohl aller, auch der untersten Klassen — sozialistische Ethik. Im Gegensatz zu dieser gibt es eine Ethik, die vor allem die bestehenden Institutionen als geheiligte preist und die Unterwerfung unter dieselben fordert.

9. Die Emanzipation des Subjekts tritt aber am stärksten hervor in der an die Romantik anknüpfenden individualistischen Ethik.

10. Ein Teil der gegenwärtigen Ethik begünstigt mehr die leibliche, sinnliche und materielle Seite des Menschen und der Gesellschaft, im Gegensatz gegen frühere einseitig spiritualistische Richtungen, die auch noch heute in der katholischen Mönchsethik und

teilweise in einer auf ein überweltliches Reich gerichteten Ethik oder in einer pietistischen Ethik vertreten sind.

Es besteht ein scharfer Gegensatz zwischen einer dualistischen Ethik, die die Natur im Menschen als gefährlich für das Sittliche ansieht und Kampf mit ihr fordert, und einer ästhetischen Ethik, welche auf die Harmonie beider dringt. Dieser Gegensatz macht sich auch so geltend, daß es auf der einen Seite eine rein auf die Pflicht, auf das Soll gerichtete Ethik gibt, auf der anderen Seite eine eudämonistische, auf das individuelle oder das allgemeine Wohl gerichtete Ethik.

11. Die gegenwärtige Ethik ist von Gegensätzen zerrissen, es gibt keine einheitliche herrschende Ethik. Aber es wird versucht von einer ethischen Richtung die Hauptgegensätze: Sozialismus und Individualismus, die naturalistische, mehr auf die sinnliche Seite gerichtete und die mehr geistig gerichtete Ethik, die strenge Pflichtethik und die eudämonistische Seite, die autoritative traditionelle Richtung der Ethik und den freiheitlich persönlichen Charakter in einer höheren Einheit zusammenzufassen. Die Ethik der geschichtlichen Weltansicht kann dies am besten erreichen, weil sie annimmt, daß alle Gegensätze, so schroff sie hervortreten, doch in einer höheren Einheit wieder zur Harmonie kommen müssen, damit die Menschheit aus dem Hervortreten der einseitigen Richtungen wahren Vorteil ziehe.

Aber diese Richtung ist noch nicht zur Herrschaft gekommen. Ihr stehen vielmehr die einseitigen Richtungen gegenüber, die in ihrer Einseitigkeit die wahre Konsequenz und in den Versuchen der Vermittlung der Gegensätze lediglich Halbheiten sehen.

Zweiter Vortrag.

Wir haben die charakteristischen Merkmale der neueren Ethik uns vergegenwärtigt und zwar ein reiches, aber kein einheitliches Bild der Gegenwart gewonnen. Die Hauptgegensätze, welche in Betracht kamen, waren einerseits der Gegensatz des Individuellen und Sozialen und der Gegensatz der natürlichen, auf die Natur-

triebe gegründeten, überwiegend sensualistisch und nationalökonomisch gerichteten Ethik und der Ethik, welche auf die geistige Beschaffenheit des Menschen zurückgeht. Wir werden gut tun, um über diese Fragen klar zu werden, die Fundamente des Sittlichen zu untersuchen, insofern sie in der natürlichen Anlage des Menschen gegeben sind.

Freilich müssen wir hier zunächst noch die Vorfrage erörtern, inwiefern überhaupt von einer Anlage des Menschen geredet werden kann. Wir haben gesehen, daß die Entwicklungstheorie in der Gegenwart herrscht. Da nach dieser Theorie alles in beständiger Umwandlung begriffen ist, so kann es eigentlich eine feste, ein für allemal bestimmte Naturanlage nicht geben. Vielmehr ist das, was man als Anlage bezeichnet, nicht immer Anlage gewesen und wird auch nicht immer sich gleich bleiben, sondern mit den veränderten Verhältnissen und Beschäftigungen sich ändern. Wenn wir z. B. annehmen wollten, daß dem Menschen von Haus aus ein Gerechtigkeitsgefühl eigen sei, so würde man dagegen einwenden, daß der Mensch von Haus aus ein solches gar nicht besessen habe, sondern daß es nur im Verkehr der Menschen untereinander und durch lange Übung vieler Generationen und durch Vererbung sich allmählich ausgebildet habe, und daß es auch, nachdem es da sei, ja zur Natur dem Menschen geworden sei, doch beständig Umwandlungen unterliege. Das zeige sich teils in bezug auf seinen Umfang, sofern es anfangs sich nur auf die Familienangehörigen, auf die Sippschaft, dann auf die Angehörigen der eigenen Nation, dann auf die Angehörigen der eigenen Rasse ausgedehnt habe, endlich sich auf alle Menschen auszudehnen im Begriffe sei, teils zeige es sich in bezug auf den Inhalt, sofern es sich bald auf den äußeren Besitz, bald auf die Achtung der Person, bald auf die Achtung vor der Überzeugung der Person im religiösen, politischen, wissenschaftlichen Gebiete erstreckt habe. So scheint es, daß man von Anlagen überhaupt nicht reden kann, weil es feste Anlagen überhaupt nicht gibt, weil sie wie alles im steten Fluß der Entwicklung begriffen sind. Allein wie schon im Altertum der Lehre von dem ewigen Fluß der Dinge die Lehre von dem unveränderlichen Sein gegenüberstand, so kann auch die Entwicklungstheorie sich nicht mit bloß sinnloser Veränderung begnügen, sondern in ihr ist auch ein Fortschritt enthalten, d. h. jedes Gebilde, das erscheint, ist zwar ein Durchgangspunkt für die weitere Entwicklung, aber doch bildet es zugleich die Grundlage, ohne die

höhere Entwicklungsformen nicht möglich wären, und es gibt vergänglichere Erscheinungen und bleibende Typen in der Stufenreihe der Entwicklung, die ihre Grundzüge beibehalten. Wenn man nun von menschlichen Anlagen redet, so will man damit nicht sagen, daß diese nicht entwicklungsfähig wären, aber auch nicht, daß sie absolut veränderlich und gar nicht bestimmbar seien. Vielmehr muß es gewisse Kräfte und Funktionen geben, die für den Menschen als Menschen charakteristisch sind, und diese sind es, auf die es uns ankommt. Ohne tiefer in die Psychologie einzugehen, können wir nun doch jedem Menschen gewisse Triebe, Gefühle, Affekte zuschreiben, die Fähigkeit zu wollen und zu denken, ein gewisses Abstraktionsvermögen und eine Tendenz, das Zerstreute, Viele, Mannigfaltige in ihm selbst zur Einheit zu bringen. Wir finden in dem Menschen die Fähigkeit über sich selbst zu reflektieren, Zweckbegriffe zu bilden und den Inhalt dieser Zweckbegriffe zu verwirklichen. Wir finden in ihm die Fähigkeit nicht bloß momentan zu fühlen, zu wollen, zu denken, sondern auch in sich eine Kontinuität, einen Zusammenhang herzustellen durch das Gedächtnis und durch die Konstanz, die Stetigkeit, welche eine einmal eingeschlagene Richtung des Wollens und Fühlens, des Denkens und Phantasierens festhält. Er besitzt deshalb die Fähigkeit zu wollen, zu fühlen, zu denken, zu phantasieren, d. h. er will, fühlt, phantasiert, denkt nicht bloß, sondern er kann diese Funktionen auch einstellen, ruhen lassen und wieder in Tätigkeit setzen, er kann über sie bis zu einem gewissen Grad aus seiner Initiative heraus verfügen. Wir wollen nun diese Funktionen im einzelnen einen Augenblick betrachten.

Die ursprünglichste Anlage des Menschen ist sein Lebenstrieb, der Trieb sich im Leben zu betätigen. Dieser Trieb ist beständig in Tätigkeit und zeigt sich auf die mannigfachste Weise. Zunächst scheint er bei dem Kind völlig unbewußt sich geltend zu machen, bis es Ich sagen kann. Dann ist sein Lebenstrieb der Lebenstrieb des Ich und alle Seiten der Betätigung des Ich sind Äußerungen des Lebenstriebes. Man hat zwar das Ich nur als eine Begleiterscheinung unbewußter Lebensäußerungen auffassen wollen. Allein ohne hier auf diese Frage näher einzugehen, besteht der Unterschied des menschlichen Lebens von dem tierischen eben darin, daß alle Erscheinungen des Lebenstriebes als Betätigungsformen des Lebenstriebes des Ichs erscheinen. So werden auch die sinnlichen Formen des Lebenstriebes in das Ich aufgenommen. Das Leben des leiblichen Organismus, den das Ich als sein Organ auffaßt,

fühlt es als das eigene Leben. So betätigt sich der Lebenstrieb des Ich auch in denjenigen Funktionen, welche der Selbsterhaltung und Steigerung des leiblichen Organismus dienen, vor allem in dem Nahrungstrieb, der sich in den mannigfachsten Formen betätigt. Aber ebenso zeigt sich schon nach der leiblichen Seite das Leben des Organismus darauf angelegt, über sich selbst hinauszugehen, um das vergängliche Leben des eigenen Organismus fortzupflanzen. So gibt es den Gattungstrieb und dieser erweitert sich zum Geselligkeitstrieb, zum sozialen Trieb. Sofern nun aber das Ich zugleich geistiger Natur ist, hat es auch geistige Funktionen und wenn diese einen dauernden Zustand annehmen, so entsteht die Tendenz, sich in diesen Richtungen zu betätigen und auch hier kann es so viele Triebe geben, als es geistige Funktionen gibt. Die Tendenz, sich geistig zu betätigen, kann man als einen geistig bestimmten Trieb bezeichnen. So gibt es auch einen geistigen Selbsterhaltungstrieb, der sich auch als ein geistiger Nahrungstrieb betätigt, der geistigen Inhalt von anderen Individualitäten in sich aufnehmen, ja seinen geistigen Gehalt nicht bloß erhalten, sondern steigern will, der sich z. B. als Wissenstrieb äußern kann. Ebenso aber gibt es auch einen geistigen Trieb, sein Ich über die eigenen Schranken zu erweitern, der in den mannigfachsten Formen erscheinen kann. Diese Selbsterweiterung kann einmal dahin führen, daß man den anderen nur zum Mittel für sich machen will, aber auch dahin, daß man sich zum Mittel für den anderen oder für die Gattung machen will. Dann wird er sozial. Aber neben diesen beiden Haupttrieben, die in leiblicher und geistiger Form hervortreten, dem Selbsterhaltungs- (resp. Selbsterweiterungstrieb) und dem Gattungs- und sozialen Trieb, gibt es noch einen Trieb, den Schiller den Spieltrieb genannt hat. Sofern dieser Trieb sich nicht bloß in leiblicher Form, wie bei spielenden Tieren, sondern in geistiger Form offenbart, so ist er der Trieb, sich in Phantasien zu ergehen, Phantasiegebilde zu gestalten und weiterhin auch den Inhalt des eigenen Innern darzustellen, zunächst ohne anderen Zweck, als um der Darstellung willen. Wie er die leibliche und die geistige Seite umfaßt, so auch die persönliche individuelle und die soziale, da die Darstellung ebenso für das eigene Ich und seine Anschauung als für die Anschauung anderer sich vollzieht.

Wenn so die Triebe eine große Mannigfaltigkeit zeigen, so fragt sich, wie sie zu einander im Verhältnis stehen. Da scheint es, daß jeder dieser Triebe für sich selbständig ist und daß sie nach ihrer ver-

schiedenen Stärke und Nachhaltigkeit einander verdrängen oder ausgleichen nach einem psychologischen Mechanismus. Aber ebenso hängen die Triebe auch ab von der Außenwelt, ob sie befriedigt werden können; z. B. da wo stets um das tägliche Brot gekämpft werden muß, wird sich der Darstellungstrieb wenig betätigen können und je weniger er sich betätigt, um so mehr zurücktreten. Da wo dem Trieb der Selbsterhaltung geringer Widerstand entgegengesetzt wird, wird er leicht in das Übergewicht kommen gegen die sozialen Triebe. Wie die Triebe nach ihrer Stärke und Nachhaltigkeit, nach den äußeren und inneren Reizen, die sie in Bewegung setzen, sich voneinander unterscheiden, so auch je nach den Modifikationen einer jeden Individualität. Ebenso aber wird man auch zwischen solchen Trieben unterscheiden können, die in der allgemeinen Menschennatur begründet sind und solchen, die das Produkt einer langen Reihe von Begehrungen sind, das sich schließlich durch Erbschaft von Generationen in Spätgeborenen zu einem Trieb verdichtet hat. Das letztere ist z. B. der Fall bei dem Ruhmestrieb, der wenigstens in seinen höheren Formen ein längeres soziales Leben und bestimmte Kulturzustände vorauszusetzen scheint. Jedenfalls sind anfangs die Triebe in ihrem Verhältnis zueinander von vorneherein nicht geordnet, und da die sinnliche Entwickelung der geistigen vorangeht, so besteht die Gefahr, daß die sinnlichen Triebe vor den geistigen durch dieses Gesetz der menschlichen Entwicklung zunächst einen Vorsprung haben. Während es nun aber scheint, daß diese Triebe selbständig nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus aufeinander wirken, so sind sie doch alle durch das Ich zusammengehalten, das in allen Wandlungen die Kontinuität, den Zusammenhang mit sich selbst nicht aufgibt. So ist dieses mannigfache Triebleben doch nur die Betätigung des Lebenstriebes des Einen Ich, das freilich keineswegs im Anfang die Herrschaft über seine Triebe hat, indem sie vielmehr wie selbständige Größen sich zu tummeln scheinen. Dieser widerspruchsvolle Zustand weist darauf hin, daß der Mensch nicht blos bei der unmittelbaren Betätigung seines natürlichen Lebenstriebes beharren kann. Denn das Ich will doch die Identität mit sich selbst aufrecht erhalten und man wird nicht fehlgehen, wenn man der Mannigfaltigkeit der Triebe den Einheitstrieb des Ich entgegenstellt.

Allein der Trieb existiert keineswegs für sich allein. Vielmehr ist mit ihm das Gefühlsleben in unmittelbarer Verbindung. Das Gefühl ist immer ein Gefühl der Lust oder Unlust. Die Lust ent-

steht, wo eine Lebensförderung, die Unlust, wo eine Lebenshemmung eintritt. Das Gefühl ist also eine Reaktion des Lebenstriebes. Der Lebenstrieb, der sich betätigt gegen Eindrücke von außen oder gegen innere Erlebnisse, empfindet seine Förderung und seine Hemmung. Aber dieser Lebenstrieb ist der Lebenstrieb des Ich. Ich empfinde Lust und Unlust. Im Gefühl spricht sich der Zustand des Ich, ob es gefördert oder gehemmt ist, unmittelbar aus. Das Gefühl ist immer Selbstgefühl. Man hat zwar das Ich oder das Selbst nicht als eine eigene Größe in der neueren Zeit gelten lassen wollen, sondern nur als die zusammenfassende Begleiterscheinung von psychologischen Erscheinungen; allein wenn es nicht ein einheitliches Wesen gibt, das diese Gefühle empfindet, das *sich* getroffen fühlt, so wird das Gefühl unerklärbar. Es ist immer zuerst Selbstgefühl. Das Ich fühlt sich selbst. Aber diese Gefühle können sehr verschieden geartet sein. Zwar sind sie darin immer gleich, daß sie Lust- und Unlustgefühle sind. Aber das Ich wird in seinem Lebenstrieb sehr verschieden affiziert. Es gibt Gefühle, welche durch sinnliche Reize hervorgerufen werden, die sich auf die sinnlichen Lebensfunktionen beziehen, und es giebt Gefühle, die geistiger Natur sind, wie das Rechtsgefühl, das religiöse Gefühl, das Gefühl, das mit intellektueller oder ethischer Tätigkeit verbunden ist. Ferner unterscheidet man Gefühle, die reine Selbstgefühle sind, von dem Mitgefühl mit anderen. Es gibt sinnliche Selbstgefühle und sinnliche Mitgefühle, das letztere, wenn man sinnliche Freuden oder Schmerzen anderer mitfühlt; es gibt auch geistige Mitgefühle, die sich auf das geistige Wohl und Wehe anderer beziehen. Das Mitgefühl kann auch verschieden sein: man kann den anderen, mit dem das Ich sich zusammengeschlossen hat, nur zum Mittel für die eigene Lust machen, oder man kann die Lust oder Unlust des Anderen selbst empfinden und sich zum Mittel für die Lust des anderen machen, die man dann mitempfindet. Das Letztere wäre Selbstlosigkeit. Aber auch in der Selbstlosigkeit ist das Selbstgefühl enthalten, insofern man selbst Lust an der Lust des anderen empfindet, in den man sich hineinfühlt. Das Mitgefühl bezieht sich aber nicht bloß auf einzelne, es gibt auch soziale Gefühle, in denen sich das Ich mit irgend einer Gemeinschaft solidarisch fühlt, ihr Wohl und Wehe als das Seine auffaßt, so das Familiengefühl, der Patriotismus, das Korporationsgefühl usw. Neben dem Selbstgefühl und dem Mitgefühl sowie dem sozialen Gefühl, das auch nicht ohne Selbstgefühl ist, kann es noch Gefühle geben, welche aus der vollen Verschmelzung mit dem

Objekte, mit dem anderen, mit der Gottheit hervorgehen, mystische Gefühle. Daß aber auch da nicht das Ich sich völlig selbst verliert, ist daraus klar, daß man gerade von den Wonnen solcher mystischen Liebe spricht. Hier findet freilich das vollste ungeteilte Hingegebensein an das Objekt statt, mit dem aber doch ein gesteigertes Selbstgefühl verbunden ist. Auch diese mystische religiöse Ekstase kann niedere und höhere, mehr sinnlich vermittelte und mehr auf geistiger Abstraktion beruhende Formen annehmen. Es gibt ferner eine Freude am Schönen, an der Wahrheit, wenn das Subjekt sich ganz dem Dienste derselben hingibt und anschauend sich selbst vergißt. Daß nun diese Gefühle teilweise erst möglich sind, wenn der Geist eine längere Entwicklung hinter sich hat, ist nicht zu leugnen; aber sie beruhen doch auf der ursprünglichen Anlage des Ich, sich in jeder seiner Bestimmtheiten selbst zu fühlen und beweisen nur, daß das Ichgefühl in seiner konkreten Bestimmtheit von der Entwicklung des Ich abhängig ist. Die Gefühle unterscheiden sich ferner nach der Zeit; es gibt momentane Gefühle und nachhaltigere Gefühle, welche man als Stimmungen bezeichnet, und es gibt dauernde Grundgefühle. Die Launen sind vorübergehende Gefühle, welche anhalten können, ohne deshalb dauerhaft zu sein. Aber es gibt dauerhafte Gefühle. Man kann die letzteren teilweise darauf zurückführen, daß sie sich oft wiederholen und durch Gewohnheit beharren. Das brauchen keineswegs bloß geistige Gefühle zu sein. Jeder sinnlich gerichtete Mensch zeigt, daß es auch dauernde sinnliche Gefühle geben kann. Sie werden zwar nicht immer in gleicher Stärke vorhanden sein, sondern einen Höhepunkt erreichen und dann erschlaffen, aber sie werden nur latent und kehren mit großer Beharrlichkeit wieder. Es gibt aber auch dauernde geistige Gefühle, die nicht bloß auf Gewohnheit ruhen. Hier ist es vielmehr der Inhalt, der dauernd ist, und wer sich mit solchem dauernden Inhalt zusammengeschlossen hat, der wird auch dauernd durch diesen Inhalt sich bereichert fühlen. Wer sich z. B. mit dem bleibenden Wesen eines Menschen zusammengeschlossen hat, ich möchte sagen mit dem besseren Ich desselben, der wird dauernd von einem Mitgefühl für denselben beseelt sein. Ebenso ist es mit dem religiösen und ethischen Gefühl. Man kann diese Gefühle Grundgefühle nennen. Das religiöse Gefühl, das sich auf die Gottheit bezieht, bezieht sich auf ein Wesen, das immer sich gleich bleibt, das in allem und überall wirksam ist. Eben daher kann das Gefühl, das mit ihr verbunden ist, alle übrigen Erlebnisse begleiten und deshalb

dauernden Charakter annehmen. Es kann ein dauerndes Gefühl der Heiterkeit, der Freude in Gott geben, das durch andere Gefühle wohl modifiziert aber nicht völlig verdrängt werden kann. Man hat in diesem Sinne von Ewigkeitsgefühlen geredet. Dasselbe kann von einem ethisch bestimmten Grundgefühl gelten, das sich mit dem religiösen kombinieren kann. Damit aber solche Grundgefühle entstehen, ist es allerdings notwendig, daß der Mensch sich über die sinnliche Zerstreutheit hinausgehoben hat. Die Anlage für die Grundgefühle besteht aber darin, daß er in jedem seiner Zustände immer sich fühlen kann, und wenn das Ich dauernd religiös bestimmt ist, so fühlt es sich als solches dauernd selig. Die Gefühle unterscheiden sich aber auch nach dem Grad ihrer Stärke. In dieser Hinsicht können momentane Gefühle oft einen eminenten Stärkegrad erreichen, ohne nachhaltig zu sein. Das Ich ist zu stark erregt, als daß es in diesem Erregungszustande verharren könnte. Depression und Erschlaffung folgen nach. Ja man sagt, daß alle Gefühle der Lust sich nicht dauernd in derselben Stärke erhalten können. Die Gewohnheit tötet sie ab, wie die Gefühle der Unlust. Das gilt am meisten natürlich von den sinnlichen Gefühlen, aber auch von den geistigen, sofern sie mit sinnlichen zusammenhängen, wie z. B. die religiöse Mystik sehr häufig zwischen Ekstase und Leere hin- und herschwankt. Je mehr dagegen die Gefühle einen vernünftigen Charakter gewinnen, um so gleichmäßiger werden sie. Denn die Intelligenz ist nicht ähnlichen Schwankungen unterworfen, wie die Sinnlichkeit. Daher diese Gefühle weniger stürmisch, momentan stark, aber um so nachhaltiger zu sein pflegen. Die Freude am Wahren, am Guten, am Schönen, an der Gottheit als geistiger ist weit weniger Schwankungen ausgesetzt. Mag sie momentan durch andere Gefühle übertönt werden, sie wird doch da, wo sie einmal empfunden ist, immer wieder hervortreten und sich gleichmäßig erhalten.

So sind die Gefühle verschieden nach ihrem Inhalt, obgleich sie alle Lust- und Unlustgefühle des Ich sind, nach ihrer Dauerhaftigkeit und Stärke. Aber die Gefühle sind keineswegs völlig voneinander isoliert. Sie können teils zu derselben Zeit nebeneinander im Ich vorkommen, teils verdrängen sie einander oder verbinden sie sich zu einem Gesamtgefühl und hier hat der psychologische Mechanismus seine Stelle. Daß die Gefühle zueinander in Beziehung stehen, ist schon dadurch bedingt, daß sie alle Gefühle des Ich sind, das sie zunächst formell zusammenhält. Aber das Ich hat eine Fülle von Beziehungen und sofern es durch dieselben

gefühlsmäßig bestimmt wird, können auch die verschiedensten, ja entgegengesetzte Gefühle zu gleicher Zeit dasselbe bestimmen und es ist fähig sie zu unterscheiden. So können geistig bestimmte Gefühle mit sinnlichen verbunden sein und zwar geistige Lustgefühle mit sinnlichen Unlustgefühlen, geistige Freuden mit körperlichen Schmerzen und körperliches Wohlgefühl mit geistigen Unlustgefühlen. So können sich dauernde Grundgefühle mit momentanen Gefühlen verbinden und dadurch werden beide sich gegenseitig modifizieren. Ebenso aber können sich die Gefühle auch mischen, so entsteht dann das, was man ein Gesamtgefühl nennt. So redet man von einem körperlichen Gesamtgefühl, das aus den einzelnen Gefühlen, die das Wohlbefinden der einzelnen Organe veranlaßt, sich zusammensetzt. Ebenso kann es ein geistiges Gesamtgefühl des Ich geben, ein Durchschnittsgefühl, das aus vielen Elementen zusammengesetzt ist. Man kann freilich bezweifeln, ob das geistige und das leibliche Gesamtfühl getrennt vorkommen, ob nicht beide zu einem Totalgefühl der Person zusammenschmelzen, obgleich es wahr ist, daß man bei einem elenden leiblichen Gesamtgefühl doch ein heiteres geistiges Gesamtgefühl bewahren kann und umgekehrt. Ganz getrennt sind beide nicht und modifizieren sich gegenseitig. Es kann mit dem Gesamtgefühl sich aber auch ein starkes leibliches oder geistiges Einzelgefühl verbinden, das sich für sich geltend macht und doch zugleich das Gesamtgefühl modifiziert, das deshalb auch keine bleibende Größe, sondern im Fluß begriffen ist. Ferner können die Gefühle auch einander verdrängen, die stärkeren drängen die schwächeren unter die Schwelle des Bewußtseins zurück, z. B. das ästhetische Gefühl kann verdrängt werden durch ein streng moralisches Gefühl, das durch eine das sinnliche Leben ausschließende Moral hervorgerufen wird, oder ein einzelnes Schmerzgefühl drängt alle anderen Gefühle so zurück, daß es allein den Menschen völlig beherrscht. So kann ein sinnliches Gefühl das geistige völlig zurückdrängen und umgekehrt. Oder es können an sich schwächere Gefühle dadurch Einfluß gewinnen, daß sie öfter wiederholt werden. Denn je öfter sie wiederkehren, um so stärker wird die Neigung ihre Wiederholung zu wünschen. Man wird nicht bloß, wenn das Objekt vorhanden ist, das sie auslöst, sie empfinden, sondern schon mit der Vorstellung des Objekts können sie sich verbinden. Die Richtung des Ich auf Kontinuität, das Beharrungsvermögen kann die Gefühle so steigern, daß es schwer ist, sie gegen andere zu vertauschen. So kann es dahin kommen, daß die Gewohnheitsgefühle

die mächtigsten werden und die anderen nicht aufkommen lassen, weil es dem Menschen in den gewohnten Bahnen am wohlsten ist. Daher alle diejenigen, die gegen die Gewohnheit einer bestimmten Denkart oder Sitte ankämpfen, ein starkes Gefühl der Unlust bei den Gewohnheitsmenschen erzeugen. Daher der Haß gegen Neuerer auf allen Gebieten. Wenn wir fragen, ob es bestimmte Gesetze gibt, nach denen die Verbindung, überhaupt das Aufeinanderwirken der Gefühle stattfindet, so wird die Aufeinanderfolge der Gefühle des Ich teilweise von den wechselnden äußeren Eindrücken abhängen. Da diese aber keinen gesetzmäßigen Verlauf haben, so können auch die von ihnen abhängigen Gefühle insoweit nicht gesetzmäßig bestimmt sein, als sie von den äußeren Einflüssen abhängen. Es kann höchstens gesagt werden, daß die Art, wie sie einander ablösen, von der Stärke und der Dauerhaftigkeit der einzelnen Gefühle abhängt und daß die Gefühle, welche am häufigsten wiederholt werden, am mächtigsten werden. Ferner kommt in Betracht, mit welchen Vorstellungen ein äußerer Eindruck verbunden ist; eine Erfahrung ist mit einem bestimmten Umstand kombiniert, und so ruft diese Erfahrung zugleich diesen Umstand mit ins Gedächtnis zurück, und so kann es vorkommen, daß ein Eindruck, der an sich ein Lustgefühl hervorbringen müßte wegen der Vorstellungen, die er zugleich hervorruft, ein Gefühl der Unlust erzeugt. Solche Ideenassoziationen kann man häufig verwenden. Es ruft z. B. ein Gegenstand an sich ein Gefühl der Lust hervor; aber der ihn sich angeeignet hat, hat eine Strafe erhalten. So kombiniert sich dieses Unlustgefühl mit dem Gegenstand und verdrängt das Lustgefühl, das er ursprünglich hervorrief. Ferner ist es ein Gesetz der Gefühle, daß wenn zu einem Gefühl ein gleichmäßiges hinzukommt, dasselbe keineswegs das schon bestehende Gefühl in dem Maße steigert, als der neu hinzukommende Reiz seiner Stärke nach erwarten ließ, während die Kontrastgefühle umgekehrt stärker sind; wenn jemand in einer heiteren Stimmung von einer Trauerbotschaft überrascht wird, wirkt dieselbe stärker, als wenn sie nicht in diesem Kontrast eintreten würde. Aber nicht bloß von den einzelnen äußeren Eindrücken ist das Gefühlsleben abhängig, sondern auch davon, wie diese Eindrücke von dem Subjekt aufgenommen werden, und hier besteht das Gesetz der Individualität. Es gibt Naturen, die eine große Sensibilität haben, die den Eindrücken von außen leicht zugänglich sind, denen infolge davon die Konzentration schwer fällt; es gibt andere in sich gekehrte Naturen, die von äußeren Eindrücken weniger stark

beeinflußt werden, die es mehr verstehen sich zu konzentrieren; es gibt Kontrastnaturen, welche starke Gegensätze lieben und auch im Gefühl die Gegensätze von Lust und Unlust bevorzugen, denen selbst eine dauernde Lust langweilig wird, die dieselbe durch Schmerzgefühle unterbrechen, um durch den Kontrast das Lustgefühl zu steigern. Raffinierte Genußmenschen pflegen dahin zu kommen. So rufen egoistische Liebhaber Streit hervor, um in der Versöhnung das Liebesglück um so stärker zu empfinden. Es gibt auch solche, die eine große Mannigfaltigkeit des Gefühlslebens lieben und daher selbst dazu neigen, sich Abwechslung der Gefühle zu verschaffen. Aber es wird wohl keine Individualität geben, der nicht ein Ewigkeitszug in das Herz gelegt ist, die sich nicht danach sehnt, bei aller Abwechslung und Mannigfaltigkeit doch Ein Grundgefühl zu haben, dem alle anderen Gefühle untergeordnet sind, mag diese Sehnsucht auch noch so oft durch das Leben unterbrochen sein. Man kommt auch häufig durch die Phantasie dem Gefühlsleben zu Hilfe; man begnügt sich nicht mit den unmittelbaren Gefühlen, sondern steigert sich in künstliche Gefühle hinein. Solcher Sentimentalität, die voll eine Lust oder selbst einen Schmerz auskosten will, fallen leicht Naturen anheim, deren selbstisches Gefühlsleben die anderen Kräfte des Geistes verschlingt.

Wenn es so eine gewisse Gesetzmäßigkeit des Gefühlslebens gibt, so kann auch hier bei der Folge der Gefühle, ihrer gegenseitigen Ausgleichung, der psychologische Mechanismus von Bedeutung sein. Aber während sie einerseits wie selbständige Erscheinungen zueinander im Verhältnis zu stehen scheinen, sind sie andererseits doch alle Gefühle des Ich, das sie alle erlebt. So ergibt sich auch hier derselbe Gegensatz wie bei den Trieben; sie scheinen selbständige Größen zu sein, so daß das Ich nur das formale Band zu sein scheint, das sie zusammenhält. So kann es geschehen, daß die Gefühlswelt in Gegensatz zu der Einheit des Ich kommt, wie es auch bei den Trieben der Fall war. Diese Differenz wird um so bedeutsamer, als die Gefühle keineswegs nur die Begleiterscheinung der Betätigung des Lebenstriebes bleiben, sondern eine selbständige Stellung einnehmen. Der Mensch kann in dem Gefühlszustand verharren und so die Betätigung seines Lebenstriebes lahmlegen.

Auf der anderen Seite bleiben die Gefühle nicht bloß der Ausdruck der Förderung und Hemmung des Lebenstriebes, sondern es kann auch umgekehrt das Gefühl die Veranlassung werden, das Lustbringende zu begehren, das Unlustbringende zu meiden. Dabei

ist die nächste Voraussetzung, daß das, was Lust bringt, Leben fördernd ist, das, was Unlust bringt, lebenshemmend. So will man das Leben erhöhen, indem man das Lustbringende begehrt, und es auf der Höhe erhalten, indem man das Unlustbringende vermeidet. Daß indes diese Voraussetzung ausnahmslos zutrifft, kann man nicht behaupten. Zwar werden die Tiere sicher durch ihren Instinkt geleitet; aber bei dem Menschen ist das um so weniger der Fall, je mehr die Kultur fortschreitet. Da kann die Gleichung nicht mehr völlig gelten: das Lustbringende ist auch das Lebenfördernde, Nützliche, das Unlustbringende ist auch das Lebenhemmende, Schädliche. Je mehr sich der Kulturmensch über den natürlichen Zustand erhebt, um so unsicherer wird sein Gefühl für das, was nützlich und schädlich ist, und an die Stelle des Gefühls muß die Einsicht treten. Man kann also nicht bloß der unmittelbaren Gefühlserregung sich überlassen, um seinen Lebenstrieb zu betätigen. Das mag seinen Grund darin haben, daß zwar die mit dem Lebenstrieb unmittelbar verbundene Lust und Unlust ein Anzeiger der Förderung oder Hemmung des Lebens ist, daß wenn aber diese Lust oder Unlust selbst wieder zur Steigerung oder Erhaltung des Lebenstriebes verwendet wird, dadurch eine Verstärkung der Betätigung des Lebenstriebes eintritt, die nicht unter allen Umständen nützlich ist, sondern eine Überanstrengung und Übersättigung zur Folge hat. In jedem Falle aber entsteht noch eine neue Verwicklung, indem die Lust und Unlust auf die Betätigung des Lebenstriebes zurückwirkt.

Den durch das Gefühl verstärkten Trieb nennt man Affekt. Wir müssen diese Affekte noch einen Augenblick ins Auge fassen. Die Affekte sind weder bloß Gefühle — denn sie treiben den Willen an, was keineswegs alle Gefühle tun, die vielmehr häufig in sich verharren — noch sind sie bloß Begehrungen — denn man kann auch ohne Affekt begehren, sondern sie stellen den Übergang vom Gefühl zum Wollen dar, und sind sehr häufig Reaktionen auf bestimmte Gefühlseindrücke und zwar Reaktionen unmittelbarer Art. Allein das was zuerst Reaktion unmittelbarer Art ist, geht durch Gewohnheit dazu über, einen dauernden Charakter anzunehmen. Zorn ist z. B. gewiß ein momentaner Affekt und doch gibt es auch eine zornige Stimmung und eine Neigung zornig zu reagieren. Es gibt also auch Gefühlsstimmungen, die eine dauernde Neigung zu einer bestimmten Art zu handeln enthalten, die man nicht von den Affekten ausschließen kann. Wenn man die Affekte als Leiden-

schaften bezeichnet und sie auf ein Leiden zurückführt, so ist das nur dann richtig, wenn man zugleich in Rechnung zieht, daß das Leiden nicht momentan zu sein braucht. Es kann auch eine Abhängigkeit dauernder Art geben, die im Gefühl Ausdruck findet und dieses Gefühl, diese Stimmung kann eine dauernde Richtung des Lebenstriebes hervorrufen. Das ist besonders dann der Fall, wenn nicht bloß ein bestimmtes Objekt das Gefühl bestimmt, sondern die Phantasie dieses Objekt sich vorstellt und diese Vorstellung unter dem Einfluß des mit ihr verbundenen Gefühls eine solche Stärke gewinnt, daß sie alle anderen Vorstellungen verdrängt und so zu einer Zwangsvorstellung wird, die nun ihrerseits wieder das Gefühl so erregt, daß es den Lebenstrieb dauernd in Erregung erhält. Die Affekte unterscheiden sich von dem spontanen, freien Trieb dadurch, daß sie auf ein Leiden zurückgehen, das sich im Gefühl ausdrückt, und sich als Reaktionstendenz gegen dieses Leiden darstellen. Die Affekte können also sowohl momentanen als auch dauernden Charakter annehmen, womit nicht gesagt ist, daß nicht auch die dauernden Affekte in momentanen Ausbrüchen sich Luft machen können. Es besteht ein Unterschied zwischen der momentanen Stärke der Affekte und ihrer Dauerhaftigkeit. Ein Affekt kann sehr stark sein aber wenig nachhaltig, wenn er nur auf der momentanen Reizung des Gefühls durch ein Objekt beruht, ebenso aber kann auch ein Affekt momentan sich niemals sehr heftig äußern, aber um so nachhaltiger wirken. Man vergleiche in dieser Hinsicht den momentanen Zorn und den kalt berechnenden Haß. Die Affekte sind ferner verschieden, je nachdem das Subjekt auf ein Lust- oder Unlustgefühl reagiert. Im ersten Fall wird der Antrieb des Gefühls für das Begehrungsvermögen ein dem Objekt zugeneigter, im anderen Fall ein dem Objekt abgeneigter sein. Abneigung und Liebe wird so entstehen. Sodann kann man die Affekte der Zeit nach unterscheiden, ob sie sich auf Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft beziehen oder gegen die Zeit gleichgültig sind. Lust in bezug auf die Vergangenheit erzeugt Befriedigung mit dem Wunsch nach Wiederholung ähnlicher Zustände; Unlust in bezug auf die Vergangenheit erzeugt Reue. Lust in bezug auf die Gegenwart ruft Begierde hervor, Unlust Abneigung, in stärkeren Graden Zorn. Lust in bezug auf die Zukunft wird Hoffnung mit der Tendenz das Erhoffte zu verwirklichen hervorrufen, Unlust in bezug auf die Zukunft Furcht mit der Tendenz dem Gefürchteten zu entgehen oder dasselbe abzuwehren. Wenn Lust und Unlust auf den Lebenstrieb unabhängig von der Zeitdifferenz wirken, so wird

die Begierde zur Neigung, die Abneigung zum Haß. Daß alle diese Affekte in verschiedenen Stärkegraden vorhanden sein können, versteht sich von selbst. Sie können sich aber auch danach unterscheiden, ob das Subjekt mehr gefühlsmäßig veranlagt ist oder ob sein Triebleben lebendiger ist. Überwiegt das Gefühl, so wird die Reue mehr auf gefühlsmäßige Trauer gerichtet sein, die den Willen festhält und so lähmt, als auf positive Willensänderung, und die Lust mehr auf Schwelgen in der Erinnerung, als auf die positive Tendenz das Vergangene in der Gegenwart zu erneuern. Überwiegt der Trieb, so ist es umgekehrt.

All diese Modifikationen des Affekts nehmen nun noch einen verschiedenen Charakter an je nach der Verschiedenheit des Inhalts, auf den der Affekt gerichtet ist. Er kann körperlich, sinnlich bestimmt sein oder geistig. Er kann sich auf das Subjekt selbst beziehen oder auf andere. Die körperliche Seite des Lebenstriebes des Ich richtet sich entweder auf die Selbsterhaltung oder auf die Erhaltung der Gattung. Wird nun das Ich von einem entsprechenden Körper oder von der Vorstellung eines solchen affiziert, so entsteht ein Gefühl, das den Trieb anregt, oder ein Affekt, der sich entweder auf die Ernährungssphäre oder auf die geschlechtliche Sphäre bezieht. Hat sich die Reflexion soweit ausgebildet, daß man über die momentanen Erregungen hinaus ist, so wird man dauernd Objekte wünschen, welche befriedigen. Der geschlechtliche Affekt wird dann zur Geschlechtsliebe, der Affekt der sich auf das Ernährungssystem bezieht zum Sinn für Besitz, der die körperlichen Bedürfnisse dauernd befriedigen kann. Der Affekt, der sich auf Besitz richtet, kann wieder verschieden sein, je nachdem man den Besitz mehr verwenden oder mehr festhalten oder mehren will. Verschwendungssucht, Geiz, Habsucht haben hier ihre Stelle, sobald der Affekt nach einer dieser Richtungen ausschließlich sich wendet. Es gibt aber ebenso ein geistiges Affiziertsein, das sich einmal auf das eigene Selbst bezieht; solcher Affekt, der überall darauf gerichtet ist, das eigene Selbst zu wahren, heißt Selbstsucht, die entweder mehr die Tendenz hat sich selbst zu genießen, Selbstgefälligkeit oder die Tendenz das eigene Selbst zu steigern, zu erweitern und auszuleben. Übrigens zeigt sich die Selbstsucht auch im Verhältnis zu anderen. Das Berührtsein von anderen ruft entweder Lust oder Unlust hervor, und so entsteht der Affekt der Sympathie oder der Antipathie. Man darf aber nicht übersehen, daß es weder Sympathie noch Antipathie geben kann, die nicht zugleich auf Selbstgefühl beruht, darauf

ob das Ich sich sympathisch oder antipathisch berührt fühlt, und hierin liegt auch die Möglichkeit, die Sympathie im egoistischen Interesse zu verwenden. Daß bei Sympathie und Antipathie die Individualität eine große Rolle spielt, versteht sich ganz von selbst. Diese Affekte können sich darauf beziehen, daß die ganze Person Sympathie oder Antipathie erweckt oder bestimmte Seiten ihres Wesens sympathisch berühren, während andere Seiten abstoßend wirken. Im letzteren Fall entsteht ein schwankender Affekt, der zwischen beiden hin und hergeht. Insofern der sympathische Affekt auf die Herstellung der Gleichheit mit dem anderen gerichtet ist, entsteht der Vergeltungstrieb; verschafft uns der andere Lust, so wollen wir sie ihm vergelten in Dankbarkeit, bringt er uns Unlust, so wollen wir Rache üben. Der sympathische Affekt kann sich aber auch auf die Gemeinschaft beziehen, nicht bloß auf einzelne Personen. Endlich kann dieser Affekt so beschaffen sein, daß das Subjekt überwiegend auf die eigene Lust oder Unlust gerichtet ist, die ihm von dem anderen zuteil wird, oder darauf, anderen Lust oder Unlust zu verschaffen. Im ersten Fall wird das Subjekt nur dann und nur so lange Sympathie mit dem anderen haben, wenn und solange es ihm selbst in keiner Weise Unlust verursacht, sondern aus der Sympathie selbst ihm Lust erwächst; im anderen Fall wird es sich in den anderen hineinfühlen, um ihm Lust zu verschaffen oder Unlust zu verhüten selbst mit Drangabe des eigenen Wohlgefühls. Die erste Form der Sympathie geht nur soweit der eigene Vorteil geht, und verwandelt sich in Antipathie, wo das aufhört. Da wünscht das Subjekt durch die Anerkennung des anderen sich selbst zu heben, oder seiner ausgedehnten Macht über den anderen sich bewußt zu werden. Da ist der andere nur Mittel und die Sympathie hört auf, wenn er nicht mehr als Mittel dient. Wenn der andere mit seinem Leid ihm unbequem wird, hört die Sympathie auf, falls nicht gerade das Leid des anderen ihm ein Gefühl der Superiorität erweckt. Es gibt solche Art von Liebe, die den anderen nur zum Mittel des Genusses macht. Eine solche Sympathie hört auch auf, wenn das Subjekt Unlust empfindet, während der andere Lust empfindet; ja es kann sich Antipathie einstellen, die man als Mißgunst und Neid bezeichnet. Ist das Subjekt dem anderen gegenüber im Nachteil, so entsteht Verkleinerungssucht; wird es sich anderen gegenüber seiner Vorzüge bewußt, so entsteht Hochmut. Der andere wird da zum Mittel, um sich durch den Vergleich mit ihm seiner Vorzüge bewußt zu werden. Wohlwollende

Protektorschaft trägt oft diesen Charakter. Wenn dagegen der andere der eigentliche Gegenstand der Sympathie ist, so werden die fremden Vorzüge anerkannt und es entsteht Bewunderung; die Schwächen des anderen oder sein Unglück werden mit einem Mitleid getragen, das hilfreich werden will, die Schwächen zu überwinden, das Unglück zu lindern. Dieselbe doppelte Art der Sympathie offenbart sich auch, wenn zwei auf dasselbe Objekt gerichtet sind, das nur einer haben kann. Da wird, wenn die Sympathie selbstsüchtig ist, Eifersucht entstehen, wenn die Sympathie auf das Wohl des anderen gerichtet ist, wird man das Objekt dem anderen gönnen und selbst zu teilweisem oder ganzem Verzicht bereit sein. Wie einen Affekt der Sympathie mit Personen und mit Gemeinschaften, so kann es auch eine sachliche Sympathie geben, einen Affekt für die Wahrheit, Wahrheitsliebe, Haß gegen die Lüge, Liebe zum Schönen, zum Gerechten und Guten und Haß des Gegenteils. Es mag an diesen Beispielen der Affekte genug sein. Sie sind außerordentlich mannigfaltig und in demselben Subjekte sind die verschiedensten Affekte nebeneinander. Auch hier kommt der psychologische Mechanismus in Betracht, indem ein stärkerer Affekt einen schwächeren unterdrücken kann, z. B. Herrschsucht und Ruhmsucht die sinnlichen Affekte. Aber es können auch manche Affekte sich verbinden und gegenseitig verstärken. So kann Habsucht und Neid sich verbinden, Herrschsucht mit Hochmut. Man wird ferner zu beachten haben, daß die Affekte keineswegs bloß natürliche Anlagen sind, wenn sie auch auf ihnen beruhen, sondern auch erworben sein können. Herrschsucht z. B. beruht darauf, daß der Affekt der Sympathie sich einseitig so *entwickelt* hat, daß der andere nur zum Mittel für die Lust an der eigenen Macht gemacht wird. Aber der Affekt der Sympathie kann sich auch ganz anders entfalten. Man sieht, daß bei den Affekten wie bei den Gefühlen und Trieben die Grenze zwischen der „natürlichen Anlage" und dem Erworbenen oft fließend ist.

Wir haben uns davon überzeugt, daß Triebe, Gefühle, Affekte zwar auf eine einfache Anlage zurückgehen und daß ihnen bestimmte Grundformen eigen sind. Der Eine Lebenstrieb betätigt sich sinnlich oder geistig, individuell oder sozial. Das Gefühl ist immer ein Gefühl der Lust oder Unlust, das auf Lebensförderung oder Lebenshemmung beruht. Diese Lust und Unlust kann sich teils auf das sinnliche, teils auf das geistige Gebiet, teils auf das Subjekt selbst, teils auf andere oder die Gattung, oder auf die

Gottheit oder Ideale beziehen, wenn sie und soweit sie da sind. Dasselbe gilt von dem Affekt, dessen Grundformen Liebe oder Abneigung, entweder sinnlich oder geistig, individuell oder sozial sind. Aber Trieb, Gefühl und Affekt können sich nun im konkreten Leben auf das Mannigfaltigste aus ihren Grundformen heraus gestalten oder anders ausgedrückt: die Anlagen modifizieren sich mit der Entwicklung des Ich in der mannigfaltigsten Weise. Da fragt es sich nun: soll diese Entwicklung der Triebe, Gefühle, Affekte vollkommen dem Zufall überlassen bleiben? Sie führt zu ganz entgegengesetzten Resultaten. Da kommt ein sinnlicher Trieb zu seiner Stärke, dort ein geistiger, da irgend eine Form des Selbsterhaltungstriebes, dort eine Form des sozialen Triebes; an der einen Stelle wird das Gefühl sozial entwickelt, an der anderen fühlt das Ich nur sich selbst; dort entwickeln sich selbstsüchtige Affekte: Neid, Hochmut usw. bei einem anderen Liebe, Mitleid u. a. Kann man diese Entwicklung dem Zufall überlassen? Dazu kommt noch, daß das Ich zwar all diese Triebe, Gefühle, Affekte formal zusammenhält, daß es selbst aber von ihnen hin und her geworfen wird, da sie untereinander nicht in Harmonie sind. Nur der psychologische Mechanismus ist es, der einige Ordnung unter diesen psychologischen Funktionen herstellt; aber um so mehr tritt das Ich selbst zurück, da nur die einzelnen Triebe, Gefühle, Affekte einander ablösen, verdrängen, sich verbinden, ohne daß das Ich etwas anderes zu sein scheint, als der Tummelplatz, wo diese Kräfte sich austoben. Daß dabei noch unendlich viel dem Zufall überlassen bleibt, insbesondere den zufälligen äußeren Einflüssen ist klar. Wir sehen, es bedarf gegenüber den Trieben, Gefühlen, Affekten einer einheitlichen Kraft, welche sie in das rechte Verhältnis setzt und darüber entscheidet, welche Entwicklungsformen dieser Anlagen berechtigt, welche unberechtigt sind. Diese einheitliche Kraft ist zunächst die Intelligenz, sie ist die Sonne, die die dunklen Tiefen der menschlichen Brust erleuchtet, und es sind alle Ethiker darüber einig, daß ohne die auf das Praktische gerichtete Intelligenz, Sittlichkeit nicht möglich ist. Es ist nun unsere Aufgabe diese Intelligenz zu betrachten.

Fassen wir zusammen:

1. Um das sittliche Leben zu verstehen, müssen wir die Anlagen betrachten, welche in der Seele vorhanden sind. Anlagen sind diejenigen Kräfte, welche für den Menschen als Menschen charakteristisch sind, Es soll aber nicht damit gesagt sein, daß diese Kräfte nicht durch Betätigung vielfacher Modifikationen fähig sind.

Vielmehr gehört es zu dem Wesen der Anlagen, daß sie ausgebildet und eben damit auch verändert werden.

2. Zu diesen Anlagen gehört zuerst der Lebenstrieb des Ich, der sich nach der Seite der Selbsterhaltung und Selbsterweiterung betätigt, der aber zugleich Gattungstrieb und geselliger, sozialer Trieb ist, der sich nach der sinnlichen und der geistigen Seite betätigt. In dieser seiner Betätigung zerspaltet er sich in viele Triebe, die alle Triebe des eigenen Ich sind, aber nicht untereinander geordnet, sondern alle selbständig gegeneinander. Ihnen steht der Einheitstrieb des Ich gegenüber.

3. Die Förderung oder Hemmung des Lebens des Ich spricht sich im Gefühl aus als Lust oder Unlust. Die Gefühle sind Selbstgefühle. Aber sie können auch sozial sein, insofern das Ich sich in den anderen hineinfühlt, den anderen oder die Gemeinschaft mit sich zusammenschließt und so die Lust oder Unlust des anderen als die eigene fühlt. Ebenso kann die Lust oder Unlust durch sinnliche wie durch geistige Erlebnisse hervorgerufen werden. Auch die Gefühle werden sehr mannigfaltig und sind ebenfalls nicht untereinander geordnet, sondern machen sich selbständig gegeneinander geltend, wie sie auch selbständig gegenüber der Betätigung des Lebenstriebes sind und in sich verharren können. Und doch sind sie alle Gefühle des Ich.

4. Die Gefühle können auf den Lebenstrieb anregend wirken; so daß er das Lustbringende liebt, das Unlustbringende haßt. Der durch das Gefühl verstärkte Trieb heißt Affekt. Die Grundaffekte sind Liebe und Abneigung. Auch sie können sich auf das Ich selbst oder auf andere beziehen, können sinnlich oder geistig bestimmt sein. Die Affekte sind ebenfalls außerordentlich mannigfaltig und sind von Haus aus ebenfalls nicht geordnet. Und doch sind alle Affekte Affekte des Ich.

5. Ein gewisser Anfang der Ordnung der Triebe, Gefühle, Affekte wird durch den psychologischen Mechanismus hervorgerufen, indem sie einander gegenseitig verdrängen, durch Gewohnheit sich verstärken, durch die individuellen Unterschiede der Menschen bei den einzelnen verschieden verteilt sind, sich auch in mannigfacher Weise miteinander verbinden.

6. Trotzdem bleibt da noch unendlich viel dem Zufall überlassen, hauptsächlich den zufälligen äußeren Einflüssen. So ist das Ich zwar die formale Einheit der Triebe, Gefühle, Affekte; sie sind alle Funktionen des Ich. Aber sie gebärden sich so selbständig, daß das

Ich mehr der Tummelplatz ihrer Betätigungen zu sein scheint, als daß es selbst die Führung hätte. Der Einheitstrieb des Ich ist mit diesem Zustand nicht befriedigt. Um die Einheit herzustellen, bedarf es zunächst der Einsicht, die untersucht, welche dieser Triebe, Gefühle, Affekte berechtigt sind, in welches Verhältnis sie zu setzen sind, welches ihr Maß ist. Alle Ethiker sind darüber einig, daß ohne Einsicht ein sittliches Leben nicht denkbar ist. Es besteht also die Aufgabe, diese sittliche Intelligenz näher zu untersuchen.

Dritter Vortrag.

Die sittliche Intelligenz, mit der wir es nun zu tun haben, wird sehr verschieden beurteilt. Die Einen betrachten sie als eine fertige Größe, man beruft sich auf das ein für allemal gültige Gewissensurteil im populären Bewußtsein; Kant hat in demselben Sinn die praktische Vernunft als eine in sich abgeschlossene, allgemeingültige, unbedingte überzeitliche Größe hingestellt, die jedem Menschen innewohne und ihm die Richtschnur für sein sittliches Verhalten vorschreibe. Dem gegenüber machen andere darauf aufmerksam, daß die sittliche Einsicht keineswegs eine fertige Größe sei, daß sie wachse und sich ändere, kurz daß sie der Entwicklung unterworfen sei. Ja man ist in der naturalistischen Ethik soweit gegangen, die sittliche Einsicht nicht auf eine besondere Anlage des Menschen zurückzuführen, sondern auf das allgemeine Abstraktionsvermögen, das aus einer Reihe von Erfahrungen Regeln abstrahiere. Und zwar sollte diese abstrahierende Tätigkeit keineswegs eine selbständige Betätigung des Abstraktionsvermögens sein, sondern sie sollte selbst nur im Dienst des Wohls, des Lebenstriebes des Ich stehen. Die Vertreter dieser Ansicht sagen, es gebe eine gewisse Auslese in dem Gebiete der Triebe, Gefühle, Affekte mittels des psychologischen Mechanismus. Je öfter der Lebenstrieb sich in einer bestimmten Richtung betätige, um so nachhaltiger werde er, aus der Betätigung werde eine Neigung, und das entsprechende Gefühl wird zur Stimmung. Dieser Neigung und Stimmung stehen nun die mehr momentanen Betätigungen anderer Triebe

und Affekte gegenüber. Mögen die letzteren die heftigeren sein, und insofern stärker, so haben sie doch leicht Erschlaffung zur Folge. Dagegen sind die konstanten Richtungen, die Neigungen und Stimmungen doch auf die Dauer mächtiger und drängen die momentanen Regungen zurück. So ergibt sich auf natürlichem Wege eine Auslese von konstanten Neigungen, Stimmungen, welche die übrigen Triebe, Gefühle, Affekte zurückdrängen. Sieht man diesen Prozeß noch genauer an, so werden diejenigen Betätigungen des Lebenstriebes am ehesten konstant, welche sich auf die Dauer als lebenfördernd erweisen, bei denen das Subjekt die Erfahrung macht, daß sein Lebenstrieb bei ihnen auf die Dauer am besten sich betätigen kann. So macht das Subjekt z. B. die Erfahrung, daß es bei rücksichtsloser Betätigung des selbstsüchtigen Affektes bei den Anderen so anstößt und infolge davon von ihnen solche Hemmungen erfährt, daß es von selbst darauf kommt, dem sozialen Triebe über den egoistischen ein Übergewicht zu gönnen, um sich selbst auf die Dauer nicht zu schädigen. Man erfahre ferner, daß eine maßlose Befriedigung der sinnlichen Triebe eine Erschlaffung des Leibes und der Seele zur Folge habe, daß dem übertriebenen Genuß eine Ermüdung, ja Ekel folge. Kurz: Man erfahre, daß es dem eigenen Wohle mehr entspreche, den Affekt der Sympathie und Liebe dem Affekte der Selbstsucht, die geistigen den körperlichen, die dauernden den momentanen vorzuziehen, daß es in keinem Falle gut sei, irgend einem Affekte die Alleinherrschaft auch nur vorübergehend zu überlassen, daß die Affekte wie die Gefühle und Triebe eines Maßes bedürfen. Diese unmittelbare Erfahrung wird nun Gegenstand der Betrachtung des abstrahierenden Verstandes. Er bildet Regeln aus der unmittelbaren Erfahrung und erhebt so die unmittelbaren Erfahrungen zu klar bewußter Einsicht. So werden Regeln gebildet, welche bestimmen, welche Auslese man unter den Trieben, Gefühlen, Affekten treffen, wie man sie untereinander in Verhältnis setzen und ihr Maß bestimmen soll. Diese Einsicht, welche die Summe von praktischen Regeln enthalte, die aus der Erfahrung abstrahiert sind, bezeichnet man als praktische Vernunft. Hiernach würde in dem Ich ein neuer Gegensatz entstehen: das Ich hat Triebe, Gefühle, Affekte. Dasselbe Ich hat aber auch aus der Erfahrung Regeln abstrahiert, wie diese Triebe, Gefühle, Affekte zu behandeln seien, wenn das Ich sich dauernd wohl befinden soll. Die Einsicht des Subjekts geht über das empirische Handeln hinaus; denn in Wahrheit handelt das Subjekt nicht immer nach diesen

Regeln. Im Gegenteil, weil es schlimme Erfahrungen gemacht hat, als es noch nicht nach ihnen handelte, kam es erst darauf diese Regeln zu bilden. Diese Erkenntnis ist also so beschaffen, daß sie unter den Handlungen des Ich zwischen solchen unterscheidet, die dem eigenen Wohl am nützlichsten sind und solchen, die es nicht sind. Auf diesem Unterschied soll hiernach die Bildung von Idealen ruhen; sie geht darauf zurück, daß man einen bestimmten Gesichtspunkt als maßgebend hinstellt, das dauernde Wohl des Ich, und nun bewußt unter den Handlungen eine Auslese derjenigen trifft, die diesem Gesichtspunkt entsprechen. Daß man aber das dauernde Wohl des Ich ins Auge faßt, hat in dem Lebenstrieb des Ich seinen Grund, der dauernd gefördert sein will. Die Einsicht, welche Regeln bildet oder ein Ideal des Handelns aufstellt, steht also hier im Dienste des Lebenstriebes des Ich; sie ist nicht selbständiges Erkennen, sondern nur eine Erkenntnis, die als Mittel einem bestimmten Zweck, dem Wohl des Subjekts dient. Nichtsdestoweniger ist diese Erkenntnis gegenüber dem empirischen Handeln selbständig, insofern sie Regeln vorschreibt, die befolgt werden sollen, ein Ideal des Handelns aufstellt. Daß aber diese Erkenntnis von diesem Standpunkt aus nur Regeln geben kann, die aus der Erfahrung abstrahiert sind, daß sie also durchaus relativ ist und mit jeder Ausdehnung der Erfahrung sich ändern kann, ist selbstverständlich. Auch gelten diese Regeln nicht unbedingt, sondern nur für den Fall, daß man das dauernde Wohl des Ich will, was hier, als in dem Lebenstrieb begründet, vorausgesetzt wird.

Allein wenn man hiermit schon die ethische Einsicht erreicht zu haben glaubt, so irrt man sich. Wer steht denn dafür, daß das dauernde Wohl des Ich der letzte Maßstab ist, nach dem die Regeln des Handelns gebildet werden? Warum nimmt man nicht als letzten Maßstab das Wohl aller oder das Wohl des anderen? Der Grund dafür liegt darin, weil die Erfahrung, aus der man die Regeln abstrahiert, die Erfahrung des Subjekts ist, das findet, daß es *selbst* besser fährt, daß sein Lebenstrieb mehr befriedigt ist, wenn es Maß hält, wenn es den anderen berücksichtigt usw. Der letzte Maßstab ist also hier der egoistische. Diese Einsicht steht völlig im Dienst des Egoismus. Der psychologische Mechanismus wird hier durch den eigenen Lebenstrieb des Ich geleitet, das nach und nach diejenigen Betätigungen der Triebe ausscheidet, die sich als schädlich erweisen. Aber dieser Prozeß wird durchaus nicht mit voller Sicherheit vollzogen; vielmehr kann das Erfahrungsurteil

hier nie über eine relative Entscheidung hinauskommen. Eben daher haben aber auch die so gewonnenen Regeln nur bedingte Geltung und können kaum als strikte Gebote gelten. Daher die Ethiker, welche die ethische Intelligenz so ableiten, immer noch allerhand Sanktionen hinzunehmen, welche den Geboten größere Autorität verschaffen sollen, die Sanktion der Gemeinschaft, die Sanktion der Religion. Die Familie oder die Gesellschaft oder der Staat oder die Religion sollen diesen Regeln durch ihre Autorität, die sie dem einzelnen gegenüber ausüben, die Festigkeit geben, die sie an sich nicht haben, und schließlich sollen sie durch Gewohnheit selbstverständlich werden. Aber es ist an sich deutlich, daß sie dadurch in sich selbst nicht wahrer werden und daß damit die sittliche Erkenntnis nicht gehoben oder geläutert wird, daß sie in ihrem jeweiligen Bestande festgenagelt wird, während grundsätzlich eine reifere Erfahrung sie müßte verändern können.

So ist es kein Wunder, daß dieser Meinung über das Entstehen der sittlichen Einsicht die andere gegenübertritt, daß die sittliche Vernunft eine dem Menschen von vornherein eigentümliche Anlage sei, die nicht in dem Dienste irgendeines Triebes stehe, sondern einen souveränen Charakter trage und von sich aus unbedingte Forderungen an den Menschen stelle. Wenn man dies annimmt, so folgt daraus noch nicht, daß diese intelligente Anlage nicht verschiedene Stufen durchlaufen könne. Selbst Kant, der die Unbedingtheit, Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit der praktischen Vernunft auf das Stärkste betont und sie als die charakteristische Eigentümlichkeit jedes Menschen ansieht, erkennt doch an, daß sie in dem unmittelbaren Bewußtsein eines jeden zwar wirksam sei, daß sie aber nur durch eingehendere Erkenntnis in ihrem Wesen klar fixiert und bestimmt werden könne. Wir wollen versuchen, uns diese Intelligenz klar zu machen.

Wir müssen mit der unmittelbaren Form der sittlichen Intelligenz beginnen. Das ist schon deshalb notwendig, weil diese unmittelbare Form keineswegs aufhört, wenn die sittliche Intelligenz zu klarer Erkenntnis der Zusammenhänge des sittlichen Lebens fortgeschritten ist. Jeder von uns entscheidet sich ohne weitere Reflexion nach einem unmittelbaren Urteil in den meisten Fällen, ohne sich deshalb Vorwürfe über Unvorsichtigkeit oder Unbesonnenheit zu machen und zwar bilden wir sittliche Urteile unmittelbar teils aus der Durchschnittsethik unserer Zeit heraus, ohne viel nach ihrer Berechtigung zu fragen, teils aus unserem eigensten

individuellen Bewußtsein heraus. Gehen wir aber auch auf das ursprüngliche sittliche Urteil zurück, das gefällt wird, bevor die sittliche Einsicht durchgebildet ist, so finden wir hier ein Urteil für den einzelnen Fall, ohne daß schon eine eingehende sittliche Reflexion vorangegangen wäre. Dieses Urteil kann verschieden nach der Zeit sein; es kann dem Handeln vorangehen, es begleiten, ihm nachfolgen, es kann positiv fordernd und negativ warnend sein. Aber jedenfalls ist es ein Urteil unmittelbarer Art, das insofern von der Zeit gänzlich unabhängig ist, als es in dem gegebenen Fall die Aufgabe völlig gleich beurteilt, sei sie zukünftig oder vergangen. Das Urteil lautet völlig gleich nach seinem Inhalt, ob es sich auf Gegenwart, Zukunft oder Vergangenheit bezieht. Dieses soll geschehen, oder es ist recht, daß es geschieht, oder es ist recht, daß es geschehen ist. Dieses Urteil ist gänzlich unabhängig davon, ob sein Inhalt erst geschehen soll oder geschehen ist, ob es wirklich geschieht oder nicht, wie der Wille sich zu ihm verhält, ob er es befolgt oder nicht. Es wird in unmittelbarer Form völlig selbständig gefällt. Es enthält auch dementsprechend ein „Soll". In diesem Urteil wird nicht bloß eine Regel aufgestellt, etwa, wenn du für dein Wohl sorgen willst, so mußt du so handeln, sondern es besagt einfach unbedingt, wie Kant sagt: kategorisch, du sollst in diesem Fall so und so handeln. Dieses Soll, diese Notwendigkeit ist für dieses Urteil durchaus charakteristisch. Die sittliche Intelligenz trägt von Anfang an den Charakter unbedingter Notwendigkeit. Das Neue, was die *sittliche* Intelligenz bringt, ist dies, daß sie das Seinsollende geltend macht und damit die Triebe, Gefühle, Affekte einem höheren Maßstabe unterordnet. Das Grundlegende ist hier das Bewußtsein des Soll, das von dem Gefühl der Lust oder Unlust gänzlich unabhängig ist. Man weiß in dem einzelnen Fall, dies sollst du. Darin ist ein Vernunfturteil enthalten. Dieses Urteil hat Allgemeingültigkeit für jeden, der in demselben Falle unter denselben Umständen handeln soll. Die sittliche Verpflichtung kommt zuerst in dem einzelnen Falle zum Bewußtsein, da der Mensch zuerst sinnlich bestimmt ist. Irgendwo tritt die Differenz der Triebe so stark hervor, daß eine Entscheidung gefordert wird. Da spricht die Vernunft in unmittelbarer Form ihr Urteil d. h. man ist sich nicht zuerst bewußt, daß es eine sittliche Vernunft gibt, man fixiert sie nicht für sich; sondern diese Vernunft spricht in dem einzelnen Fall: dies soll sein, dies soll nicht sein. Man kann sagen, hier ist eine unmittelbare Anwendung

des allgemeinen Vernunftgesetzes auf den einzelnen Fall; es ist eine unmittelbare Intuition, mit der man die Aufgabe für diesen Fall erschaut; das Vernünftige ist ganz in den einzelnen Fall eingeschlossen. Aber es ist doch die Vernunft, die ihre Forderung stellt. Man hat gemeint, daß diese erste unmittelbare Form des moralischen Bewußtseins auch gefühlsmäßig sei; man redet von dem moralischen Gefühl. Aber das erste ist hier nicht das Gefühl. Vielmehr kommt das Gefühl erst in Betracht, wenn es sich um das Verhältnis der moralischen Intelligenz zum Willen handelt. Nicht das Gefühl der Lust oder Unlust ist das Erste, sondern das Erste ist das intuitive Bewußtsein einer Forderung. Das ist auch nicht mit einem Gefühl der Nötigung zu verwechseln. Das Bewußtsein der Forderung ist mehr als das bloße Gefühl einer Nötigung. Das letztere ist naturhaft; ein Trieb, der nicht befriedigt ist, kann ein Gefühl der Nötigung erzeugen; ein Eindruck kann ein Zwangsgefühl erzeugen, wenn man außerstande ist, sich ihm zu entziehen. Hier dagegen stellt die Intelligenz auf intuitivem Wege ein Soll auf, das sich an den Willen richtet, ohne ihn physisch zu nötigen. Es ist das Vernunftnotwendige, das hier zum Bewußtsein kommt, das seine Forderung aufrecht erhält, gleichgültig ob der Forderung genügt wird oder nicht. Ob nicht doch die Vernunft auch auf das Gefühl einwirken könne, das ist eine Frage, von der nachher die Rede sein muß, wenn von dem Verhältnis der Intelligenz zum Willen gesprochen wird. Hier kommt es darauf an, einzusehen, daß die unmittelbare Vernunftforderung zunächst mit dem Gegensatz von Lust und Unlust, mit dem Gefühl nichts zu tun hat, daß sie vielmehr intuitiven Charakter trägt.

Wenn so die sittliche Intelligenz in ihrem ersten Stadium in unmittelbarer Form sich äußert, so bleibt sie doch dabei keineswegs stehen. Je mehr sich die Intelligenz entwickelt, um so mehr wird sie die einzelnen Fälle unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenfassen und Gebote bilden, wie sie die Gnomen der meisten Völker repräsentieren: Halte Maß. Erkenne dich selbst usw. Dann wird der Versuch gemacht, diese einzelnen Gebote zusammenzufassen.. So bildet die Intelligenz eine mehr oder weniger zusammenhängende Summe von Sittengeboten aus. Wenn sich in einer Gemeinschaft eine Gewohnheit des sittlichen Denkens befestigt hat, so ergibt sich eine gewisse Durchschnittssittlichkeit. Diese pflegt ihre Gebote unter die Sanktion der Sitte und der Gemeinschaft zu stellen. Es kann aber auch eine Reihe hervorragender Männer geben, welche die

Sittlichkeitsgebote ausbilden und sie unter einer Grundidee zusammenfassen, wie die alttestamentlichen Propheten. Da wird die Sittlichkeit in ihrer Absolutheit durch ihre Beziehung auf Gott als den Begründer derselben befestigt. Die weitere Entwicklung der Intelligenz ist darauf gerichtet, das Wesen des Sittlichen zu erforschen und die sittliche Aufgabe als ein einheitliches Ganze unter dem Ideal zusammenzufassen. Hier beginnt die sittliche Intelligenz sich zur Form der ethischen Wissenschaft zu erheben. Man hat als den ersten Versuch einer wirklich wissenschaftlichen Ethik die platonische Ethik hingestellt. Die wissenschaftliche Ethik wird die Aufgabe haben, das gesamte ethische Leben unter dem Gesichtspunkt des ethischen Ideales in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen, und die ethische Vernunft so auszubilden, daß sie das ganze Leben in seiner Vollständigkeit umspannt. Sie wird aber außerdem noch der Begründung des Sittlichen nachgehen und die Fundamente des sittlichen Lebens untersuchen. Der wissenschaftliche Ethiker hat es erst zu einer völlig freien sittlichen Intelligenz gebracht, die sich gänzlich über sich selbst klar geworden ist, und vermag auch allein ein vollständiges einheitliches Ideal des sittlichen Lebens zu entwerfen. Wie aber schon bemerkt, so ist damit durchaus nicht ausgeschlossen, daß auch er, sobald es sich um die Anwendung der sittlichen Vorschriften auf den Einzelfall handelt, mit unmittelbarer Intuition seine Aufgabe im einzelnen Fall erkennt, indem er das allgemeine Gesetz vermöge seiner Urteilskraft auf den einzelnen Fall anwendet. So schreitet also die sittliche Intelligenz von dem unmittelbaren Bewußtsein eines Einzelgebotes für den einzelnen Fall dazu fort, das ganze sittliche Leben mit klarem wissenschaftlichen Bewußtsein zu umspannen, indem sie ein Ideal der Sittlichkeit entwirft.

Dieser Fortschritt scheint nun aber mit dem unbedingten Charakter der sittlichen Forderung nicht zu stimmen. Denn wenn der sittliche Inhalt sich nicht gleich bleibt, so scheint auch kein Recht vorhanden zu sein, zu fordern, daß dem Sittengebote unbedingte Folge geleistet werde. Ja man wird kaum leugnen können, daß mitunter sittliche Gebote aufgestellt worden sind, die von dem Standpunkt einer höheren Sittlichkeit zu verurteilen sind. Wie reimt sich das mit der Behauptung, daß das Sittliche einen unbedingten Charakter trage? Man wird hier zwischen der Form des Soll und dem Inhalt, der unter das Soll subsumiert wird, unterscheiden müssen. Daß die sittliche Forderung unbedingt ist, ist richtig. Aber

daraus folgt noch nicht, daß im einzelnen alles, was für sittliche Forderung ausgegeben wird, eine solche ist. Wir befinden uns, wie wir gesehen haben, in einem Zeitalter, das vielen sittlichen Anschauungen, die bisher gegolten haben, rücksichtslos den Krieg erklärt. Man denke nur an die Emanzipation der Individuen, an die Opposition gegen die Unterwerfung unter eine traditionelle Autorität. Es ist keineswegs unmöglich, daß Regeln, welche aus der Erfahrung abstrahiert sind, z. B. daß es klüger ist, dem sozialen Trieb den Vorsprung vor dem Selbsterhaltungstrieb zu geben, der praktischen Vernunft untergeordnet werden; ja es kann sogar sein, daß wenn sich in dem Verhältnis der einzelnen zueinander die Abhängigkeit des Schwächeren von dem Stärkeren herausgebildet hat, daraus die Pflicht des Gehorsams des ersteren abgeleitet und durch die Gesellschaft oder den Staat sanktioniert wird, und daß nun diese ganz einseitige und unberechtigte Regel unter den Gesichtspunkt des sittlichen Soll gestellt wird. Daß hier ein fremdartiger Inhalt der sittlichen Vernunft untergeordnet und so für ein Gebot der sittlichen Vernunft ausgegeben werden kann, was gar kein Gebot der Vernunft ist, ist nicht in Abrede zu stellen. Mit anderen Worten, die sittliche Erkenntnis ist nicht unfehlbar. Sie geht durch Irrtümer hindurch. Aber die sittliche Vernunft hat auch das Heilmittel in sich. Sobald die Vernunft einmal darüber sich klar geworden ist, daß ihre Forderung unbedingte Gültigkeit haben soll, so ist hiermit auch ein Prüfstein gegeben. Denn da jeder Vernunft haben soll, so kann unmöglich ein Zustand vollkommen sein, der grundsätzlich vernunftbegabte Wesen von der Vernunft ausschließt und zu blinder Unterwerfung unter andere verurteilt. Ebenso hat die Vernunft die Tendenz, das sittliche Ideal als ein Ganzes auszubilden. Was also an sittlichen Vorschriften sich untereinander widerspricht, kann nicht auf die Dauer als unbedingtes Gebot gelten, sobald man diesen Widerspruch inne wird. Wenn z. B. auf der einen Seite gefordert wird, man solle sein Recht preis geben, um der Liebe zu dem anderen zu genügen, und auf der anderen Seite, man solle sein Recht wahren, weil das Recht die Grundlage der Gesellschaft sei, so können diese Gebote nicht nebeneinander bestehen. Wenn man auf der einen Seite sagt, man solle das religiöse Leben pflegen und sich in der Frömmigkeit nicht durch weltliche Geschäfte stören lassen, und auf der anderen Seite fordert, man solle seinen weltlichen Beruf treu ausüben, so können auch diese Gebote nicht nebeneinander bestehen. Es ist dann die

Aufgabe, die Einsicht so weit auszubilden, daß dieser Widerspruch gehoben wird. Ebenso kommt es auf die Vollständigkeit der sittlichen Erkenntnis an. Wenn die einen das sittliche Leben an der Grenze der Nation oder der Rasse aufhören lassen, so wird eine höhere Einsicht dazu fortschreiten, auch die Angehörigen anderer Rassen in das sittliche Leben hereinzuziehen und die Sittengebote der Gerechtigkeit und der Menschenachtung auch auf sie auszudehnen. Kurz die praktische Vernunft wird die Fehler, welche daraus entstehen, daß man konkrete Regeln, die auf anderem Wege als nützliche sich erwiesen haben, ihr unterordnet, oder daß man die Interessen der verschiedenen sittlichen Gebiete noch nicht in das rechte Verhältnis gesetzt hat, oder daß man die ethische Vernunft auf einen zu engen Kreis beschränkt hat, im Lauf ihrer Ausgestaltung selbst erkennen und richtige Gebote an Stelle der falschen setzen, bis es ihr gelungen ist, ein in sich widerspruchloses und vollständiges Ideal des sittlichen Lebens zu entwerfen. Aber das hindert nicht, daß sie ihre Forderungen unbedingt aufrecht erhält, und daß jeder auch den falschen Forderungen solange gehorchen muß, bis er einsieht, daß dieselben falsch seien, d. h. so lange, als er sie für richtig hält. Denn die Forderungen der praktischen Vernunft tragen formell unbedingten Charakter, und gerade dieser unbedingte Charakter des Sittlichen wird, sobald einmal das Wesen des Sittlichen erkannt ist, der Maßstab, an dem man die konkreten Gebote auf ihre Berechtigung hin messen kann. Denn das sich Widersprechende, oder das zu eng begrenzte Gebot oder ein Gebot, das nur dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit entnommen ist, kann keinen unbedingten Charakter tragen. Die praktische Vernunft wird die Aufgabe haben, ein Ideal zu entwerfen, in welchem die sozialen und die individuellen Triebe, Gefühle, Affekte, die sinnlichen und die geistigen in das rechte Verhältnis gesetzt, untereinander in volle Harmonie gebracht sind. Sie ist als Ideale bildende Kraft die Macht, welche zunächst in der Form der Erkenntnis alle diese Elemente einheitlich zusammenfaßt, so daß ein Ideal sittlicher Harmonie sich ergibt, das über die gegebene Wirklichkeit weit übergreift, aber zugleich die Forderung enthält, daß die Wirklichkeit nach ihm zu gestalten sei. Und hier zeigt sich, daß die wissenschaftliche Ethik, welche allein ein solches Ideal vollkommen ausbilden kann, doch zugleich wieder durch diejenige Einsicht ergänzt werden muß, welche die allgemeinen Bestimmungen des Ideales, auf den einzelnen Fall richtig anwendet und die jedesmal konkreten gegebenen Verhältnisse berücksichtigt.

Die ethische Intelligenz muß also nach zwei Seiten ausgebildet werden, als Erkenntnis des sittlichen Ideals und als Erkenntnis der Art, wie die Grundsätze des Ideals im einzelnen Falle anzuwenden sind. Aber der unbedingte Charakter des Sittlichen wird im Prinzip keineswegs dadurch erschüttert, daß die ethische Erkenntnis selbst weiter ausgebildet wird. Denn es gilt immer, daß das jedesmal als richtig und gut Erkannte Gegenstand unbedingter Forderung ist und so lange bleibt, bis eine bessere Erkenntnis gewonnen ist.

Hieraus geht aber auch hervor, daß die sittliche Erkenntnis selbst eine Forderung der Vernunft ist. Dadurch erst bekommt dieses Gebiet sein volles Licht, dadurch wird auch erst der unbedingte Charakter des Sittlichen völlig klar, daß es als unbedingte Forderung erkannt wird, die sittliche Erkenntnis mit allen Kräften auszugestalten. Auch in dieser Hinsicht durchläuft die sittliche Einsicht Stufen. Auf der Stufe der Unmittelbarkeit hat der einzelne wohl das unmittelbare Bewußtsein, daß er in diesem einzelnen Falle dies zu tun hat. Aber es kommt ihm noch nicht in den Sinn, zu prüfen, ob dieses einzelne Gebot auch wirklich, an dem Maßstab des unbedingten Charakters gemessen, sich bewähren würde. Ja wenn man bedenkt, daß der einzelne Mensch zuerst eine Periode der Unmündigkeit durchläuft, wo Gehorsam gegen eine ihm fremde stellvertretende Vernunft seine Pflicht ist, weil seine Einsicht noch unvollkommen ist, so kann man sich nicht wundern, daß auch die Menschheit Stadien durchläuft, in denen der einzelne noch nicht zu einer selbständigen Einsicht gekommen ist, sondern mit seiner Einsicht von dem Urteil der Gemeinschaft, von ihren Satzungen abhängt, wo es ihm als unbedingte Pflicht erscheint, den Geboten dieser Gemeinschaft, sei sie nun der Staat oder eine Kirche, die ihre Gebote auf göttliche Urheberschaft zurückführt, zu gehorchen. Hier ist zwar von Verantwortlichkeit des einzelnen insofern die Rede, als er die Verantwortung für den Gehorsam hat, den er leisten soll; aber wenn er die Verantwortlichkeit auch auf die Prüfung der Gebote ausdehnen wollte, so würde hier das als eine Sünde, als etwas Böses ihm angerechnet. Es waren auch wieder die Griechen, die zuerst den Schritt von der Autorität zur Freiheit der subjektiven Erkenntnis gewagt haben. Die Sophisten bezweifelten die unbedingte Autorität der bisherigen Sittlichkeit. Der Mensch ist noch nicht klar über sich selbst, hat sich noch nicht zur Freiheit der Intelligenz erhoben, wenn er sich blindlings auf die Sitte, die

Tradition, die Autorität verläßt. Gesetzt auch das Resultat der Prüfung wäre die völlige Anerkennung der Richtigkeit der überkommenen Gebote, so würde doch die Einsicht völlig verändert sein, welche den Maßstab entdeckt hat, an dem sie die Richtigkeit aller Gebote prüft, welche zu freier bewußter Klarheit durch Prüfung hindurch sich erhoben hat. Und nicht einmal bei dieser Prüfung könnte die Einsicht stehen bleiben. Sie wäre erst dann berechtigt, wenn nicht nur das Recht, sondern die Pflicht dieser Prüfung erkannt wäre, wenn erkannt wäre, daß die moralische Vernunft so völlig frei und unabhängig ist, daß sie auch für ihre Einsicht verantwortlich ist, daß sie die Pflicht und darum das Recht hat, selbst zu erkennen, was Pflicht ist. Darin zeigt sich die volle Autonomie der praktischen Vernunft, daß sie einsieht, daß sie selbst allein imstande sei, in letzter Instanz zu entscheiden, was unbedingt gefordert werden müsse, daß sie selbst das Ideal auszubilden hat, daß das sittliche Ideal durch ihre erkennende Tätigkeit hervorgebracht werden muß. Erst wo diese Einsicht erreicht ist, kann die ethische Wissenschaft beginnen. So hat Plato frei die Idee des Guten gefunden, so kam Kant zu der Autonomie der praktischen Vernunft. Diese Männer, die sich von der Autorität emanzipierten, verfielen darum nicht der Willkür. Ihre Einsicht war vielmehr die, daß die Vernunft die Notwendigkeit des Sittengesetzes selbst einsehen könne, daß die freie Einsicht gerade in der Erkenntnis der unbedingten Notwendigkeit des sittlichen Ideales ihren Abschluß finden müsse. Mochten beide Männer noch bei einem abstrakten Ideal stehen bleiben, wenn Plato von der Idee des Guten, Kant von dem rein formalen Charakter des Sittengesetzes redete, die Einsicht war richtig und allein dem unbedingten Charakter des Sittlichen entsprechend, daß es ohne das Recht der freien Prüfung nicht auf die Dauer bestehen könne, weil sonst das Ich das Sittliche nur als ein außer ihm stehendes fremdes Gebot, nicht aber als das seinem eigensten Wesen Gemäße erkannt hätte. Die weitere Konsequenz dieser Einsicht mußte freilich eine konkrete, eine ins einzelne gehende Ausbildung des sittlichen Ideales sein. Die sittliche Intelligenz kann sich nur vollenden, wenn sie ein vollständiges widerspruchsloses Ideal des gesamten sittlichen Lebens entwirft und wenn sie zugleich imstande ist, in dem einzelnen Fall die Aufgabe zu erkennen, die dem Ideal entspricht.

Wenn nun das Ich eine solche Erkenntnis ausbildet, so ist damit ein neuer Gegensatz im Ich geschaffen, der Gegensatz zwischen

dem Ich, das erkennt, und den Trieben, Gefühlen, Affekten, die diesem Ideal entsprechend gestaltet werden sollen. Mit der sittlichen Idealbildung hat sich das Ich zu einer Höhe in der Idee erhoben, die von dem empirischen Ich wesentlich absticht, die von dem wirklichen Verhalten des Ich sich bedeutend unterscheidet. In dem von der Erkenntnis gebildeten Ideal ist das Ich vorgestellt in völliger Harmonie seiner Triebe, Gefühle, Affekte, in der Harmonie mit der Außenwelt begriffen und in sich einheitlich. Dagegen in der Wirklichkeit ist die Harmonie noch lange nicht hergestellt. Diese Einsicht ist aber die Einsicht des Ich, das nicht mit einer rein theoretischen Betrachtung des Ideals sich begnügt, sondern fordert, daß dieses Ideal Wirklichkeit werde. Eben das unterscheidet die sittliche Erkenntnis des Ideales von anderen Erkenntnissen. Andere Erkenntnisse bleiben dabei stehen, den Gegenstand zu erkennen und wenn dies erreicht ist, ist der Zweck des Erkennens erfüllt. Dieses Ideal will nicht nur erkannt sein, es will nicht nur in der Idee existieren; es will auch in der Wirklichkeit durchgeführt sein. Unter diesem Aspekt ergibt sich noch eine neue Seite der sittlichen Erkenntnis. Diese Erkenntnis beruht auf einer vergleichenden Tätigkeit. Man vergleicht das sittliche Ideal mit der gegebenen sittlichen Wirklichkeit und fällt nun ein Urteil darüber, ob beide übereinstimmen, ob nicht; wo sie übereinstimmen, wo nicht; und daran schließt sich wieder die weitere Frage, in welcher Weise die noch vorhandenen Unvollkommenheiten beseitigt werden können. Damit ist der Einsicht das Problem gestellt, die Wirklichkeit von dem Ideal aus zu beurteilen und Mittel und Wege zu suchen, um die gefundenen Schäden zu beseitigen. Hier würde die Erkenntnis im Dienst der Durchführung des Ideals stehen. Aber diese dienende Stellung der Erkenntnis ist doch nur die Folge aus der Erkenntnis der Beschaffenheit des Ideals selbst. Denn diese Erkenntnis enthält die Einsicht, daß das Ideal zugleich seine Realisierung fordert und da ist es unvermeidlich, daß man auch die Mittel erkennt, die geeignet sind, das Ideal unter den gegebenen Verhältnissen durchzuführen. Man ist in der neuesten Zeit ganz besonders darauf aufmerksam geworden, daß zu diesen Mitteln auch die Erkenntnis der Gesetze des Seelenlebens, insbesondere die Erkenntnis des psychologischen Mechanismus gehört, um unter Benutzung der Erkenntnis dieser Gesetze dem Ideal zur Verwirklichung zu verhelfen. Wenn z. B. zu dem Ideale der Persönlichkeit die Selbstbeherrschung gehört, so muß die Erkenntnis untersuchen, mit welchen Mitteln man die

Selbstbeherrschung herbeiführen muß, welche psychologischen Mittel geeignet sind, die Affekte zu beruhigen. Oder wenn zu dem Ideale der Persönlichkeit gehört, daß sie einen bestimmten Beruf ausübe, so muß die Einsicht sich darauf richten, welche speziellen für diesen Beruf notwendigen Fertigkeiten das Subjekt sich aneignen muß und mit welchen Mitteln es dieselben am besten erreichen kann. Kurz, die sittliche Erkenntnis hat sich auch auf die Vergleichung der Wirklichkeit mit dem ethischen Ideal zu richten und demgemäß auf Mittel und Wege zu sinnen, wie das Ideal in der Wirklichkeit durchgeführt werden kann. Wir müssen uns hier aber noch vergegenwärtigen, daß es dasselbe Ich ist, das das sittliche Ideal als Soll erkennt und das zugleich wahrnimmt, daß es mit diesem Ideal als empirisches in seinen Trieben, Gefühlen, Affekten sowie in seinem Verhalten zur Außenwelt nicht übereinstimmt. So weiß es sich als zwiespältig und doch hat es als Ich den Trieb zur Einheit, oder wenn es irgendwo mit dem Ideal übereinstimmt, weiß es sich in dieser Hinsicht harmonisch und das entspricht seinem Triebe zur Einheit. In dem ersten Fall wird es sich also in seinem Einheitstriebe gehemmt, im zweiten Falle gefördert wissen und beides wird sich in einem Gefühle der Lust oder der Unlust geltend machen. Die Erkenntnis des Sittlichen, sofern sie sich auf die Vergleichung des Ideales mit dem wirklichen Zustand des Ich richtet, wird also von einem Gefühle der Lust oder Unlust begleitet sein und dieses Gefühl kann man als moralisches Gefühl bezeichnen.*)

*) Man könnte hier einwenden, die Idealbildung komme gar nicht auf dem bezeichneten Wege zustande. Nicht aus sich heraus gestalte die sittliche Intelligenz frei das Ideal; sondern zuerst entstehe das Gefühl der Unlust über irgend einen empirischen Zustand; dann reflektiere unser Erkenntnisvermögen über diese Unlust und indem sie den Grund der Unlust erkenne, bilde sie zugleich ein Ideal, das geeignet scheint, diesem ungenügenden Zustand ein Ende zu machen. So seien in Wirklichkeit alle großen Fortschritte der Menschheit zustande gekommen. Die Arbeiter z. B. fühlen den Druck, unter dem sie leben, suchen nach den Gründen desselben und so werde aus ihrer Mitte ein Ideal gebildet, das diesem Zustande ein Ende machen soll; aber keineswegs bilde die sittliche Intelligenz aus freien Stücken ein höheres Ideal, an dem gemessen der vorhandene Zustand als verderblich erscheine, und keineswegs sei das Gefühl der Unzufriedenheit erst die Folge der Einsicht in die Differenz zwischen dem Ideale und der Wirklichkeit. Diese Ansicht hat sehr viel Schein für sich; aber sie verwechselt die natürliche Tendenz des Menschen auf sein Wohl mit der Sittlichkeit und dem sittlichen Urteil. Zweifellos ist es wahr, daß das Ideal der Glückseligkeit auf diesem Wege gebildet wird. Da steht die Intelligenz im Dienste der Triebe und Gefühle. Da fühlen sich z. B. die Arbeiter bedrückt und fordern, daß die Unlust aufgehoben werde, die sie empfinden. Aber das ist noch keine sittliche Forderung.

Mit diesem moralischen Gefühl ist das gegeben, was man Gewissen nennt. Man hat zwar das Wort auch im theologischen Sinne genommen und es als die Stimme Gottes im Menschen bezeichnet. Wir haben hier aber wesentlich die ethische Seite des Gewissens ins Auge zu fassen. Da ist nun sein Charakteristikum, daß es im einzelnen Falle in Gefühlsform ein Urteil abgibt, welches auf unbedingte Geltung Anspruch macht. Das Gewissensurteil ist zunächst kritisch; es legt an den einzelnen Fall in einem unmittelbaren Urteil den Maßstab des sittlichen Ideales, des Soll an, und das Urteil lautet entweder billigend oder mißbilligend und tritt entweder als mahnend oder warnend auf. Das Gewissensurteil ist aber mit einem Gefühl verbunden und gibt durch das Gefühl einen Anstoß für das Begehrungsvermögen: das sollst du tun, das sollst du nicht tun, oder es urteilt über die geschehene Handlung: das war recht, das war unrecht. Aber obgleich für den einzelnen Fall gesprochen, macht es doch den Anspruch für diesen unbedingt zu gelten. Ja noch mehr: es besagt, daß das gesamte sittliche Ideal verletzt wird, wenn es in diesem einzelnen Falle verletzt wird. Denn das Sittliche ist eine Totalität. Wer das Gesetz an einer Stelle verletzt, hat es überhaupt verletzt. Und doch ist das Gewissen keineswegs von der Entwicklung der sittlichen Intelligenz ausgenommen; es ist vielmehr von der Ausgestaltung des sittlichen Ideales durchaus abhängig, denn es wendet das Soll, das ja zu einem sittlichen Ideal ausgebildet wird, auf den einzelnen Fall an; es gilt also auch von ihm, daß sein Urteil keineswegs zu

Auf diesem Wege kann viel Elend gemindert werden. Aber wenn man den sittlichen Maßstab anlegt, so muß man von der Idee des Menschen als einem sittlichen Selbstzweck, von der sittlichen Würde des Menschen ausgehen und fordern, das auch die äußere Existenz eine dieser sittlichen Würde entsprechende sei. Damit wird dann keineswegs bloß die ökonomische, sondern auch die soziale Stellung des Arbeiters gebessert. Hier herrscht also ein ganz anderer Maßstab als der des bloß physischen Wohles, der für die Erledigung der Frage völlig ungenügend ist. Es wird also doch dabei bleiben, daß das sittliche Soll der Maßstab ist, an dem die sittlichen Fragen gemessen werden, und daß nach diesem Maßstabe die Wirklichkeit zu beurteilen ist. Damit wird freilich nicht in Abrede gestellt, daß auch die Erfahrungen der Lust und der Unlust der Anlaß dafür werden können, zu fragen, ob die vorhandenen Zustände dem sittlichen Maßstabe entsprechen, und daß sie so der Anlaß werden können, das sittliche Ideal nach einer bestimmten Seite weiter auszubilden. Aber sie selbst können dieses Ideal nicht bestimmen. Der sittliche Maßstab der Menschenwürde wird auf Anlaß der gefühlten Unlust auf die vorhandenen Verhältnisse angewendet und so das Ideal nach dieser Seite weiter ausgebildet.

allen Zeiten gleich lautet oder im einzelnen unfehlbar ist. Nur das allerdings muß anerkannt werden, daß jeder solange seinem Gewissen folgen muß, bis er zu einer besseren Einsicht gekommen ist. Eben in dieser Abhängigkeit des Gewissens von der Ausbildung der sittlichen Intelligenz ist es auch begründet, daß das Gewissen, obgleich es das Urteil des einzelnen ist, doch auf einer bestimmten Stufe gänzlich von dem Urteil der Gemeinschaft und ihrer autoritativen Vertreter abhängig sein kann, solange noch nicht die Pflicht erkannt ist, sich eine eigene Überzeugung zu bilden und die sittlichen Ansichten des einzelnen wesentlich von der Gemeinschaft gebildet werden. Wenn man das Recht der Gewissensfreiheit in Anspruch nimmt, so beruht das auf demjenigen Entwicklungsstadium der sittlichen Intelligenz, in welchem die Verantwortlichkeit für die eigene sittliche Überzeugung zum Bewußtsein gekommen ist.*)

Wie die sittliche Einsicht auf die Verwirklichung des sittlichen Ideals es abgesehen hat, so stellt das normale Gewissen die richtige Anwendung des Ideales auf den einzelnen Fall dar und ist mit einem Gefühlsurteil verbunden, das einen Appell an den Willen richtet. Dieses Gewissensurteil hat teil an der Selbständigkeit der

---

*) Das Urteil des Gewissens kann in seiner Unmittelbarkeit dadurch gehemmt werden, daß der einzelne Fall die Unterordnung unter verschiedene Regeln zuläßt. Jede Sache hat zwei, oft mehrere Seiten. Welche ist die entscheidende? In der Überlegung, welche Seite des sittlichen Ideales auf den einzelnen Fall anzuwenden sei, kann das Subjekt stecken bleiben, dann kommt es nicht zu einem unmittelbaren Urteil des Gewissens, die Intelligenz bleibt im Schwanken stecken, für was sie sich entscheiden soll. Oder es kann umgekehrt ein vorschnelles Urteil unmittelbarer Art gefällt werden, das der nötigen Überlegung entbehrt. Man redet auch von einem skrupulösen Gewissen und von einem weiten oder stumpfen Gewissen. Das skrupulöse Gewissen ist nicht notwendig unentschieden; aber es ist nicht imstande das ethisch Wichtige und das ethisch Unwichtige gehörig zu unterscheiden; es vermag nicht das einzelne richtig unter das Ideal unterzuordnen, weil dieses noch nicht klar ausgebildet ist. Weil das Ich im allgemeinen von dem absoluten Wert des Sittlichen überzeugt ist, so wendet es den absoluten Charakter auf die unbedeutendsten Fragen an. Man macht sich Vorwürfe über die gleichgültigsten Dinge, weil der rechte Maßstab für das Wichtige und Unwichtige fehlt. Das weite Gewissen umgekehrt beruht darauf, daß der unbedingte Wert des Sittlichen nicht auf den einzelnen Fall gehörig angewendet wird. „Eine Ausnahme schadet nichts. Die Sache läßt sich verschieden ansehen, man kann nicht in einem fort sich durch sittliche Bedenken im Handeln lähmen lassen; da geht alle Frische und Energie des Handelns verloren.“ So sagt etwa der Mann mit dem weiten Gewissen.



sittlichen Intelligenz und das Wort Goethes behält seine Geltung: das selbständige Gewissen sei Sonne deinem Sittentag.

1. Die sittliche Intelligenz ist nicht bloß das Produkt des abstrahierenden Denkens, das aus den Erfahrungen der Lust und Unlust, des Nützlichen und Schädlichen, der Förderung oder Hemmung des Lebens Regeln zu gewinnen sucht. Solche Regeln sind höchstens Regeln der Klugheit, Anweisungen zur Erreichung des möglichsten Glückes.

2. Die sittliche Vernunft erweist sich vielmehr schon dadurch als eine besondere Funktion der Seele, daß sie Forderungen an den Menschen stellt, die unbedingt gelten sollen.

3. Das schließt nicht aus, daß die sittliche Vernunft verschiedene Stadien durchläuft: Zuerst tritt sie in einzelnen Fällen in intuitiver Form mit der Forderung hervor: das soll geschehen. Dann werden Gnomen, Sprüche gebildet, welche allgemeine Grundsätze als Forderungen aufstellen. Dann werden diese einzelnen Gebote zusammengefaßt und von der Gemeinschaft oder der Sitte sanktioniert und es ergibt sich eine in einem Volke geltende Durchschnittssittlichkeit. Ein weiterer Fortschritt führt dazu, das Wesen des Sittlichen für sich zu fixieren und bewußt ein sittliches Ideal zu bilden. Hiermit beginnt die wissenschaftliche Ethik, die das ganze sittliche Leben in ihrem Ideale als Einheit umspannt.

4. Man wird zwar nicht in Abrede stellen können, daß der Inhalt der sittlichen Forderung in den verschiedenen Zeiten verschieden ist, ja daß die sittliche Intelligenz in ihren Forderungen irren kann. Aber das hindert nicht, daß, solange man eine Forderung für sittlich hält, sie unbedingte Geltung behauptet. Auch wird das Bewußtsein, daß die Forderung unbedingte Geltung hat, schließlich als Maßstab zur Beurteilung der einzelnen Forderungen, die sich im Lauf der Entwicklung ausgebildet haben, verwendet werden und so der Intelligenz ihre Irrtümer korrigieren. Die sittliche Einsicht wird sich der Pflicht bewußt, zu voller Klarheit zu kommen, daß jeder selbst für seine sittliche Erkenntnis die Verantwortung trägt.

5. So entsteht in dem Ich der Gegensatz zwischen dem das einheitliche Ideal erkennenden Ich und dem empirischen Ich mit seinen Trieben, Gefühlen, Affekten. Die sittliche Einsicht, die ein Ideal aufstellt, das Verwirklichung fordert, vergleicht nun die Wirklichkeit mit dem Ideal, fällt Urteile über die gegebene Wirklichkeit an dem Maßstabe des Ideales und sucht die Mittel und Wege,

die der Verwirklichung des Ideales dienen. Insofern aber die sittliche Einsicht ein Urteil über den jeweiligen Zustand des Ich fällt, entsteht ein Gefühl der Lust oder Unlust, je nachdem das erkennende Ich diesen Zustand nach dem Maßstabe des Ideals billigen kann oder nicht.

6. Dieses mit dem Gefühl verbundene moralische Urteil ist ein Gewissensurteil, wenn es in unmittelbarer intuitiver Form auf einen einzelnen Fall gerichtet ist. Es enthält aber doch zugleich das Urteil: „Wer an dieser Stelle das Ideal verletzt, hat das Sittliche überhaupt verletzt und ist unmoralisch", denn das sittliche Ideal ist eine einheitliche Totalität.

Vierter Vortrag.

Das Resultat unserer letzten Betrachtung ist dies, daß in dem bewußten Ich selbst sich ein Unterschied herausstellt zwischen dem Ich, wie es wirklich ist und dem sittlichen Ideal, das das intelligente Ich entwirft, ein Gegensatz zwischen dem empirischen Ich und zwischen dem Ideal. Dieser Gegensatz ist um so einschneidender, weil er in demselben Ich vorhanden ist; in mir selbst ist dieser Gegensatz und wird empfunden in der Form des Gefühls. Dieses Ideal bietet aber dadurch noch besondere Schwierigkeiten, daß es zwar das von dem Ich gebildete Ideal ist, aber inhaltlich über den Umkreis des Ich weit hinausgeht. Es kann nemlich keineswegs bloß dabei stehen bleiben, im Ich selbst die Harmonie unter seinen Trieben, Gefühlen, Affekten zu fordern. Vielmehr weist die natürliche Anlage des Ich schon über sich hinaus vermöge des Gattungsbewußtseins — die Geschlechter sind zur Ergänzung bestimmt — und des Geselligkeitstriebs — das Ich ist zum Verkehr mit anderen bestimmt. Es gehört zu seiner Anlage, daß es sich nicht nur mit der Vorstellung von anderen begnügt, sondern mit wirklichen anderen Ichen soll es in Beziehung treten und andere mit ihm. Es hat die Fähigkeit auf andere einzuwirken und andere auf sich einwirken zu lassen. Eines der wesentlichsten Kommunikationsmittel ist die

Sprache, durch die die Menschen miteinander in Beziehung treten. Ferner gehört zu der Anlage, daß das Ich die Einheit mit sich selbst und schließlich auch ein irgendwie dauernderes Verhältnis zu anderen nur herstellen kann vermöge der Kontinuität des Gedächtnisses, das ihm ermöglicht, seine früheren Zustände mit den gegenwärtigen in Verbindung zu setzen, und ihm ebenso ermöglicht, die Bilder der anderen festzuhalten; erst auf Grund dieses Vermögens kann ein wirklich zusammenhängendes Leben hergestellt werden. Dazu kommt aber noch ein weiteres: der Mensch als leiblicher Organismus steht nicht für sich allein; er steht im Zusammenhang mit der gesamten Natur, zunächst mit den Lebensbedingungen, die ihm die irdische Natur verleiht, aber die irdische Natur steht in Verbindung mit der gesamten Natur. So ist nach dieser Seite der Mensch in einen großen Naturzusammenhang hineingestellt. Ohne näher auf dieses Verhältnis einzugehen, können wir doch sagen, daß das Ich nach seiner leiblichen Seite einmal von der Natur abhängt; aber andererseits gehört es auch zu der Anlage des Menschen, daß er auf die Natur wirken kann. Es ist ihm möglich, die Naturgegenstände als Werkzeug zu verwenden; er kann in der Natur seine Ideen niederlegen. Er vermag die Naturgegenstände zum Symbol des Geistes zu verwenden. Man denke nur an die Bedeutung der Schrift, an das gesamte Gebiet der Kunst. Und die so von ihm gestaltete Natur dient nun wieder den verschiedenen Ichen als Mittel der Verbindung untereinander. Wenn der Mensch über die erste Roheit hinauskommt, so wird er sich auch des Zusammenhangs mit seinen Vorfahren bewußt, die ihn nun nicht mehr bloß als unheimliche Geister umschweben, deren Werke vielmehr für ihn bedeutsam werden, indem er sich ihrer bemächtigt. Ihre Arbeit ist nicht verloren; er kann an sie anknüpfen. Das Gedächtnis des Ich erweitert sich ins Ungemessene und die Natur kommt ihm dabei zu Hilfe. Die Symbole, in denen vorhergehende Generationen ihre Gedanken niedergelegt haben, stehen ihm noch zur Verfügung; die Gegenstände, die sie bearbeitet haben, sind noch vorhanden. Die Natur bewahrt diese in ihr niedergelegte Arbeit auf und dient so nicht nur als Kommunikationsmittel für die einzelnen Menschen der gegenwärtigen Generation, sondern sie ermöglicht auch die Kommunikation der folgenden Generationen mit den früheren. So bildet sich das Gedächtnis der Menschen immer weiter aus und die Geschichte ist es, die dieses Gedächtnis der Menschheit darstellt. Damit ist aber das Ich in neue Gegensätze

hineingestellt. Es entsteht nun der Gegensatz des Festhaltens an dem geschichtlich Gewordenen und des Schaffens von neuen Werken. Je komplizierter aber das menschliche Leben wird, je mannigfaltiger die Beziehungen der Menschen zueinander, um so mehr wird eine Ordnung durch Teilung der Arbeit eintreten und diese Ordnung führt zu Organisationen. So entstehen Gemeinschaften, die eine feste Organisation annehmen, die Geschlechtsgemeinschaft, die zur Ehe wird, die Volksgemeinschaft, die sich schließlich im Staate organisiert, die religiöse Gemeinschaft, die sich als Kirche organisiert, die Unterschiede der Stände bilden sich heraus und sie organisieren sich in Korporationen. Ja schließlich fragt sich, wie die verschiedenen Völker zueinander in Verhältnis stehen und die Idee der Einen Menschheit tritt hervor und ihre Behandlung wird auch zum ethischen Problem. Kurz: es bleibt nicht bei dem Ich, und den Gegensätzen, die im Ich durch seine Triebe, Gefühle, Affekte erzeugt werden. Es kommt das Verhältnis des Ich zu anderen Menschen, zur Natur, zur Geschichte, zu organisierten Gemeinschaften noch hinzu, wenn die Anlagen des Ich sich weiter entfalten. Das sittliche Ideal muß also alle diese Verhältnisse ebenfalls umspannen, und kann sich nicht bloß darauf beschränken, in dem Ich selbst die Harmonie unter seinen Trieben, Gefühlen, Affekten zu fordern; ja da das Ich selbst Anlagen hat, die über seine eigenen Grenzen hinausweisen, so kann auch kein Ideal der Harmonie des Ich mit sich selbst aufgestellt werden, wenn nicht all die genannten Beziehungen mit in das Ideal aufgenommen werden.

Wenn nun aber so das Ideal erweitert wird, so geht es auch über das Einzelich hinaus. Es muß ein Reich der Geister umfassen; es muß das Verhältnis desselben zu der Natur, zu der geschichtlichen Kontinuität, ferner die organisierten Gemeinschaften und ihr Verhältnis zueinander ins Auge fassen. Hier scheint nun aber eine große Unebenheit zu entstehen. Die Forderung wird von der Erkenntnis gestellt, das Ideal wird von der Intelligenz gebildet. Diese kann aber nur das Ich haben und doch stellt das Ich ein Ideal auf, das weit seine eigenen Grenzen überschreitet. Dazu kommt nun aber, daß das Ich, welches dieses Ideal ausbildet, individuell ist. Es ist nicht ein abstraktes Ich, sondern dieses individuelle Ich, das entweder männlich oder weiblich bestimmt ist, das ein ganz bestimmtes Temperament hat, das keineswegs nach allen Seiten gleich beanlagt ist, das in einem ganz bestimmten Kreise, an einem bestimmten Orte, in einer bestimmten Zeit aufgewachsen

ist, das nach alledem sich doch auch jedenfalls eine individuelle Ansicht ausbildet. Und doch soll ein Ideal von ihm aufgestellt werden, das darauf Anspruch macht, realisiert zu werden und das weit über die individuellen Grenzen hinausgeht, wenn es auch die Gemeinschaften, die Beziehung derselben untereinander, das Verhältnis der Menschen zueinander umfassen soll. Wenn jeder nur ein Ideal von sich bilden sollte, so wäre das allenfalls noch zu verstehen, wiewohl er auch das gar nicht kann, wenn er nicht das Verhältnis zu anderen und zu den Gemeinschaften in Rechnung zieht. Dazu kommt aber noch dies: um solch ein Ideal auszugestalten, bedarf es einer Intelligenz, die auf das Günstigste ausgebildet ist und die für ein wissenschaftliches Erkennen begabt ist. Die wissenschaftliche Ethik, d. h. die Vertreter derselben können ein solches Ideal noch zu bilden versuchen. Aber wie kann man das von den Laien verlangen, daß sie all die komplizierten Zusammenhänge überschauen; es fehlt ihnen die Möglichkeit, ihre Ansicht so zu bilden, daß sie ein auch nur einigermaßen haltbares ethisches Ideal entwerfen könnten. Die Forderung, die Erkenntnis auf diese Höhe zu bringen, scheint also für die meisten Individuen völlig übertrieben zu sein. Und gesetzt, es gelänge allen, ein solches Ideal zu entwerfen, schließlich müßte ja doch jeder die Grundsätze der idealen Forderung auf seine individuellen Verhältnisse anwenden und da würde aufs neue die Schwierigkeit beginnen. Denn nicht allen steht die gleiche Fähigkeit der Urteilskraft zur Verfügung. Ja man könnte fragen, wozu die wissenschaftlichen Versuche nützen, ein sittliches Ideal zu entwerfen, das ja doch nur wieder von dem Individuum auf seine konkreten Verhältnisse angewendet werden muß, und das im Grunde zwar eine vielleicht harmonische Abstraktion darstellt, aber doch nur eine Abstraktion ohne Saft und Leben, oder das, wenn es konkret ausgestaltet wird, auch stets den Charakter der individuellen Intelligenz annimmt, die es ausgestaltet.

All diese Schwierigkeiten scheinen mit einem Schlage beseitigt, wenn man die Forderung fallen läßt, daß jedes Individuum sich eine eigene ethische Überzeugung bilden müsse und dabei stehen bleibt, daß man gut täte, sich an das zu halten, was in der Gemeinschaft einmal akzeptiert ist, wenn man die sittliche Intelligenz auf den sozialen Charakter beschränkte und die individuellen und persönlichen Ansprüche fallen ließe. Zugunsten dieser Ansicht ließe sich sagen, daß ja doch die sittliche Intelligenz des einzelnen niemals ihre sittlichen Ideale frei aus sich konstruiere, daß der einzelne in den

geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt sei und seine sittliche Intelligenz von anderen gebildet sei, daß in seinem sittlichen Ideale das meiste aus der Tradition, aus dem Volke und dessen Geschichte, ja aus dem Milieu, wie heute das Schlagwort lautet — stamme, dem er angehöre.

So treten schon bei der Frage nach der Ausbildung der sittlichen Intelligenz die individualistische und die soziale Ansicht einander entgegen. Allein wir dürfen hier eines nicht übersehen: unsere psychologischen Untersuchungen haben uns überall gezeigt, daß zwar der Gattungstrieb, der soziale Trieb, das Mitgefühl, die Affekte der Sympathie vorhanden sind, daß die Erkenntnis als vernünftige auf das Allgemeingültige gerichtet ist, daß aber der soziale Trieb und der Gattungstrieb eben doch nicht als Gattung, sondern nur in dem Einzelich existiert als eine Form des Lebenstriebes, daß ebenso das Mitgefühl immer nur als eine Form des Selbstgefühls existiert — ich fühle mich mitfühlend —, daß die sympathetischen Affekte niemals ohne das Ich, das Sympathie hat, vorkommen können, daß die Vernunft nicht im Allgemeinen denkt, sondern das Individuum, daß die Erkenntnis schließlich doch eine Tat des Ich ist, selbst wenn das Ich Allgemeingültiges feststellen will. Das weist nun darauf hin, daß man die soziale Seite, daß man den universellen Charakter zwar anerkennen muß, aber daß er nur in den Individuen vertreten ist. Wir können nicht sagen, das Individuum ist nur in der Gattung, wir können aber wohl sagen, die Gattung existiert nur im Individuum und die universelle Vernunft ist nicht außerhalb des Einzelich. Diese Einsicht hat sich gerade in der neueren Zeit immer energischer geltend gemacht; das Subjekt ist immer stärker in den Vordergrund getreten. Wenn schon diese Beobachtungen den Versuch als unnatürlich erscheinen lassen müßten, die sittliche Erkenntnis sozial zu machen und das Subjekt intellektuell zu entmündigen, so zeigt sich die Unmöglichkeit dieser Ansicht vollends, wenn man erwägt, daß die Erkenntnis nicht ein Geschenk ist, das dem Individuum in den Schoß fällt, sondern daß sie Tat des Ich, persönliche, nicht bloß individuelle Tat ist. Eine bloß traditionell übernommene Ansicht ist noch keine Erkenntnis. Erkenntnis ist erst da, wo das Subjekt selbst die Wahrheit des erkannten Inhaltes erkennt, und sich selbst von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer überkommenen Ansicht überzeugt. Dazu stimmt es auch, daß jeder namhafte Fortschritt nicht von dem Ganzen, sondern nur von einzelnen Personen gemacht wird, auch in dem Gebiete des Erkennens. Damit soll

natürlich nicht gesagt sein, daß jeder seine Erkenntnis rein aus sich gewinnt. Im Gegenteil, die Erkenntnis früherer Generationen ist es, auf die jeder Erkennende aufbaut. Nur zeigt sich darin die Selbständigkeit des erkennenden Ich, daß es sich die Prüfung und Verbesserung vorbehält. So können auch Laien die sittliche Erkenntnis des Ideales von denen übernehmen, die sie mit den Mitteln der Wissenschaft ausgestalten. Aber auch sie müssen ihre Intelligenz so weit bilden, daß, was sie selbst nicht finden, sie doch prüfen können und daß sie selbst die allgemeinen sittlichen Forderungen auf ihre individuellen Verhältnisse anwenden können. Auch die Erkenntnis ist schließlich Tat des einzelnen; nur muß jeder auch die Leistung der anderen berücksichtigen. Aber entscheiden kann nur jeder selbst. Also eine soziale Erkenntnis, die jedem aufgedrängt werden könnte, gehört einer tieferen Stufe an, auf der das Subjekt eine noch unentwickelte Intelligenz ist.

Aber wenn so jede individuelle Person das Recht hat, sich eine eigene sittliche Überzeugung zu bilden, entsteht dann nicht ein sittliches Chaos? Und ist, um das zu vermeiden, nicht doch eine autoritative soziale, ethische Gesetzgebung eine Notwendigkeit? Diese Furcht besteht vielfach, aber sie ist nicht berechtigt. Denn wo die sittliche Einsicht sozial geregelt ist, da ist der sittliche Fortschritt gehemmt. Die Gefahr ist auch lange nicht so groß, als man glaubt. Denn man darf nicht übersehen, daß die menschliche Intelligenz und ebenso die sittliche Intelligenz insbesondere, allgemeinen Gesetzen unterworfen ist. Die ethische Vernunft des einzelnen, je mehr sie sich aktiv betätigt, um so mehr wird sie sich der allgemeingültigen Maßstäbe bewußt, an die sie gebunden ist. Wie für die theoretische Vernunft die logischen Regeln gelten und wir jederzeit ein unlogisches Denken als absurd beiseite werfen, so hat auch die ethische Erkenntnis ihre Gesetze. Das sittliche Ideal muß in sich einheitlich sein, darf nicht eine Seite einseitig mit Ausschluß der anderen hervorkehren, es muß den Charakter innerer Notwendigkeit tragen, muß in sich konsequent und vollständig sein, muß so beschaffen sein, daß es in seiner Ausgestaltung mit dem unbedingten Charakter des Sittlichen nicht streitet. Es muß aber auch so beschaffen sein, daß es die Individualitäten mit in Rechnung zieht und diejenigen Orte im Gesamtideal angibt, wo die allgemeingültigen Sätze in den einzelnen Fällen individuell modifiziert werden können. Z. B. das ethische Ideal wird den Satz enthalten, daß jeder am Staatsleben sich irgendwie beteiligen solle; aber es wird hinzusetzen: je nach

seiner individuellen Begabung verschieden; es wird fordern, daß jeder einen Beruf habe, aber jeder denjenigen, der am meisten unter den ihm erreichbaren Berufsarten seiner individuellen Beanlagung entspricht. Ja es muß hienach geradezu in das Ideal das individuelle Moment so mit aufgenommen sein, daß es der Harmonie des Ganzen dient und die sittliche Welt durch seine Mannigfaltigkeit bereichert, ohne die allgemeinen notwendigen Regeln zu verletzen. Und wenn man weiter noch einwenden wollte, die Erfahrung zeige, daß doch bei der sittlichen Idealbildung die Individualität des einzelnen eine so große Rolle spiele, daß die sittlichen Ideale verschieden ausfallen, so ist das zwar nicht in Abrede zu stellen. Aber einmal ist doch die Differenz der individuellen Ideale nicht so groß, daß nicht doch allgemeine gemeinsame Grundzüge übrig blieben. Sodann aber ist bis jetzt nicht der Erweis gebracht, daß eine soziale Bevormundung sittlicher Erkenntnis, daß irgendeine soziale Gesetzgebung sich Allgemeingültigkeit errungen hätte, daß ihre Gültigkeit je die Grenze der sozialen Gruppe überschritten hätte, für die sie gilt. Endlich aber sind gerade solche entgegengesetzten individuell gefärbten Ideale das Zeichen einer beginnenden Vertiefung der sittlichen Intelligenz, insofern Fragen in den Vordergrund gerückt werden, die von dem bisherigen sittlichen Ideal oder wenigstens von der bisherigen Form seiner Ausgestaltung noch nicht genügend berücksichtigt waren.

Es wird also doch dabei bleiben, daß die sittliche Intelligenz zwar nicht ohne gemeinsame Arbeit ihre idealbildende Tätigkeit vollzieht, daß aber schließlich doch die individuelle Persönlichkeit die Entscheidung sowohl für die Erkenntnis des Ideals als für die Erkenntnis der gegenwärtigen Aufgabe für den einzelnen Fall für sich beanspruchen, ja diese Erkenntnis als ihre Pflicht anerkennen muß.

Blicken wir noch einmal zurück, so war der ungeordnete Zustand der Triebe, Gefühle, Affekte, wir können hinzusetzen der Individuen in ihrem Verhältnis zueinander und zur äußeren Natur die Veranlassung für die Intelligenz des Ich zunächst ein Idealbild des sittlichen Lebens in verschiedenen Entwicklungsstufen und unter Berücksichtigung der jedesmaligen schon vorhandenen geschichtlichen Leistungen, sowie in der intellektuellen Wechselwirkung mit anderen Individuen zu schaffen, das über diesen Zustand hinausweist. Damit ist zwar im Ich eine neue Differenz entstanden zwischen dem Ideal und dem empirischen Zustand des Ich; aber diese

Differenz wird von dem Ich als eine unberechtigte empfunden und das Ich kann nun nicht auf halbem Wege stehen bleiben; es wird nun den empirischen Zustand, der ihm mißfällt, dem Ideal gemäß umgestalten wollen. Die Idealbildung erweist sich hier als das Mittel, um den ungeordneten Zustand zu überwinden. Erkennt man einmal das Ideal, so ist auf die Dauer die Differenz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, die dem Ich in einem Gefühl der Unlust sich kundtut, unerträglich. Das Ideal wird zur Forderung, es soll verwirklicht werden. Das geschieht durch den Willen.

Daß ohne Willen kein sittliches Handeln möglich ist, ist für alle Ethiker selbstverständlich. Aber der Wille ist sehr verschieden bestimmt worden. Gewöhnlich denkt man bei dem Willen an das Wahlvermögen, das zwischen verschiedenen Möglichkeiten entscheiden kann. Auf der einen Seite steht der Lebenstrieb, die Neigungen, die Beziehungen des empirischen Menschen, auf der anderen Seite steht das einzelne Sittengebot oder das sittliche Ideal mit seiner Forderung. So kann man das Wahlvermögen entweder so vorstellen, daß es in jedem einzelnen Fall sich frei entscheiden kann, oder so, daß es eine grundsätzliche Entscheidung trifft, oder so, daß beides die grundsätzliche Entscheidung und die Einzelentscheidungen verbunden sind. Die erste Auffassung hat ihre Geltung, solange das vereinzelte Sittengebot einzelnen Neigungen gegenübersteht, d. h. solange die Intelligenz sich noch nicht zu der Vorstellung von einem sittlichen Ideal, das das ganze Leben umspannt, erhoben hat. Da heißt es: du sollst deinen Mitmenschen freundlich behandeln. Aber dieser ist nicht freundlich gegen mich. So entsteht in mir die Neigung, mich zu rächen. Nun ist es Sache meines freien Willens zu entscheiden, ob ich das letztere tue oder ob ich ihn mit Langmut und Wohlwollen behandle. Man glaubt sich frei entscheiden zu können, und zwar in jedem neuen Falle wieder die freie Entscheidung zu haben. Aber da wird mit Recht entgegnet, daß der freie Wille als Wahlvermögen gar nicht beharren könne. Denn durch jede Entscheidung entsteht eine Verstärkung der Seite, für die man sich entschieden hat. Das Wahlvermögen muß schließlich dazu führen, sich selbst als Wahlvermögen aufzuheben. Das wird ganz besonders deutlich, wenn es sich nicht mehr um einzelne Gebote handelt, sondern wenn das Wahlvermögen darüber entscheiden soll, ob man das sittliche Ideal grundsätzlich anerkennen will. Jede tiefere Ethik wird dazu kommen müssen zu fordern, daß der Wille grundsätzlich das Gute wolle, d. h. sich für das

sittliche Ideal entscheide. Eine solche Entscheidung bindet aber das Wahlvermögen grundsätzlich für alle Fälle, d. h. eine solche Entscheidung hebt für die Zukunft die Wahlfreiheit auf. Wenn Kant sagt: es sei nichts in der Welt, was wahrhaft gut könne genannt werden, als ein guter Wille, so meint er damit ein grundsätzlich auf das Gute gerichteter Wille, ein Wille, der das Gute zu seinem Inhalt gemacht hat, der also für alle Zukunft auf die freie Wahl zwischen dem Ideal und den Neigungen, Lüsten, Begierden verzichtet hat. So wird bei näherer Betrachtung der Wille zu dem Vermögen, das Gute zu wollen, nicht aber immerfort frei zu wählen. Die Wahlfreiheit im gewöhnlichen Sinne setzt voraus, daß das Wahlvermögen gänzlich indifferent sei gegen gut und böse. Es hat im Grunde nur da seine Stelle, wo das Gebot uns als ein äußerliches, fremdes gegenübersteht, wo wir noch nicht eingesehen haben, daß das Ideal unser *eigenes* Ideal ist. Wer das einsieht, der wird im Grunde nicht mehr frei wählen, in dem Sinne, daß er ebensogut für das Gegenteil des Ideals sich entscheiden könne, wie für dasselbe. Er wird nur frei wählen in dem Sinne, daß er das Ideal durch seine eigene Tat zum Inhalt seines Willens macht. Wenn wir fragen, was denn der Wille sei, der das Ideal zum Gegenstand seines Wollens macht, so ist das nicht ein Wille, der über dem Ich schwebt, sondern das Ich selbst will. Ich kenne das sittliche Ideal als das Ideal meiner Intelligenz und ich schließe mich nun grundsätzlich mit diesem Ideal zusammen; ich erkenne das Ideal nicht nur, sondern ich erkenne, daß das Ideal mein Ideal ist und Ich entschließe mich, daß dieses mein Ideal meine gesamte Tatkraft beherrschen soll. Ich, sofern ich tätig bin, bin fortan nur tätig, um das Ideal zu verwirklichen. Anders ausgedrückt, wenn das Ich, sofern es das sittliche Ideal bildet und das Ich, sofern es empirisch tätig ist, noch mit sich im Zwiespalt ist, so entschließt sich das Ich, den Zwiespalt in ihm, zwischen seinem Ideal und seiner empirischen Beschaffenheit aufzuheben und grundsätzlich die Einheit zwischen seinem Ideal und seiner empirischen Beschaffenheit zu wollen. In Wahrheit handelt es sich hier gar nicht um Wahlfreiheit, sondern es handelt sich darum, daß das Ich vermittels des Ideals, das es grundsätzlich zur Richtschnur seiner Tätigkeit nimmt, sich über seinen empirischen Zustand erhebt und sich selbst und die umgebende Welt dem Ideal gemäß zu gestalten sich entschließt. Man kann sagen, indem das Ich diesen grundsätzlichen Entschluß faßt, betätigt es seinen Einheitstrieb. Es

will mit sich einig sein und mit der es umgebenden Welt und stellt zunächst in seiner idealbildenden Tätigkeit diese Harmonie sich vor, erhebt sich mit seiner Intelligenz über seinen empirischen Zustand, um dann diese Einheit und Harmonie, die es erkennt, durch seine Tat grundsätzlich zu bejahen und indem es so die Disharmonie zwischen seinem empirischen Zustand und seinem Ideal grundsätzlich aufhebt, die volle Harmonie zum Inhalt seiner Betätigung zu machen. Von einer willkürlichen Entscheidung kann hier gar nicht die Rede sein, sondern dieser grundsätzliche Entschluß ist die eigenste Tat des Ich und insofern frei; aber das Ich selbst muß als vernünftiges Wesen, als harmonisierende Kraft seiner innersten Natur diesen Entschluß fassen, weil es vernünftiges Ich ist. Nur der, welcher diesen grundsätzlichen Entschluß faßt, hat, wie man es populär ausdrückt, einen guten Willen. Diesen Entschluß kann auch kein anderer für das Ich fassen. Von sozialer Beeinflussung des Willens kann hier nicht mehr die Rede sein. Es ist vielleicht möglich einem Menschen klar zu machen, daß er diesen Entschluß fassen müsse. Andere können anregend wirken. Aber niemand kann für das Ich sich entscheiden. Es ist seine eigenste Tat und insofern frei. Solange aber der Mensch diesen grundsätzlichen Entschluß noch nicht gefaßt hat, ist er noch nicht ein guter, sittlicher Mensch. Also auch der Wille hat keinen sozialen Charakter an erster Stelle, sondern ist der Wille des Ich, die Tatkraft des Ich und solange das Ich von anderen seine Entschlüsse abhängig macht, solange der Mensch sozial, durch die Gesellschaft geleitet ist, solange nicht er seine Tatkraft beweist, sondern andere seinen Willen bestimmen, ist er ein Werkzeug, aber keine Persönlichkeit. An dieser entscheidenden Stelle muß wieder betont werden, nicht das soziale, sondern das persönliche Moment ist das erste und wenn das Ich sozial tätig ist, so ist es eben doch nur sozial tätig kraft seines ethischen Grundentschlusses, sofern sein Ideal, mit dem es sich zusammenschließt, auch soziale Betätigung fordert, die aber immer seine Betätigung ist.

Aber wenn auch dieser gute, das Ideal grundsätzlich wollende Wille der Mittelpunkt alles wahrhaft sittlichen Lebens ist, so kommt es nun doch darauf an, im einzelnen den Inhalt dieses Ideals zu verwirklichen und da muß der gute Grundwille in einzelnen Willensakten, Wollungen sich betätigen. Zunächst wird man annehmen müssen, daß der gute Grundwille auch das Wollen des einzelnen Guten in sich schließt, daß also das Ich, das einen guten Grund-

willen hat, sich auch nach seiner sittlichen Einsicht in dem konkreten Fall betätigen will. Wer sich entschlossen hat, das Ideal zu wollen, will es auch im einzelnen Fall und doch kann es vorkommen, daß noch ein besonderer Entschluß in dem einzelnen Fall notwendig ist. Um diesen Gegensatz zwischen der einfachen Durchführung des Grundwillens und dem besonderen Entschluß, in dem allerdings auch der gute Grundwille zur Durchführung kommt, sich deutlich zu machen, nehme man z. B. an, der einzelne solle sich einen besonderen Beruf wählen. Diese Entscheidung ist zwar in dem guten Grundwillen enthalten, insofern das sittliche Ideal auch die Forderung enthält, daß jeder einen Beruf haben müsse. Aber damit ist doch für den einzelnen noch nicht entschieden, welchen Beruf er wählen soll. Hier scheint nun die freie Wahl wieder ihre Stelle zu haben. Allein der Betreffende wird hier doch nicht mit Willkür wählen; er wird zunächst nur die ihm zugänglichen Berufe ins Auge fassen können; er wird überlegen müssen, für welchen Beruf er am geeignetsten ist, wenn er alle in Betracht kommenden Momente in Betracht zieht. Hat er so nach reiflicher Überlegung die Einsicht gewonnen, dieser bestimmte Beruf sei der richtige für ihn, so wird er nun den Inhalt dieser Einsicht verwirklichen wollen und den Entschluß fassen, diesem Beruf sich zu widmen. Diese „Wahl" ist keine willkürliche, sondern sie ist einerseits bedingt durch die sittliche Einsicht, andererseits durch den guten Grundwillen, das Ideal an dieser Stelle zu verwirklichen und so kommt er zu dem Entschluß dieser Berufswahl, den er selbst faßt, indem er sich nach bester Einsicht entscheidet, d. h. den Inhalt seiner Einsicht zum Inhalt seines Wollens macht. Daß er nun aber alles das tut, was notwendig ist, um diesen Entschluß zu verwirklichen, z. B. die nötige Vorbildung für den Beruf sich aneignen und diejenigen Betätigungen ausführen, die eben in diesem Beruf an sich enthalten sind, das versteht sich so lange von selbst, als kein Hemmnis der Ausführung seines Entschlusses entgegentritt. Es ist also hier all dieses Handeln nur die selbstverständliche Fortsetzung des Entschlusses für diesen Beruf. Setzen wir aber den Fall, es treten ihm Hemmnisse entgegen, z. B. ein großer ästhetischer Genuß wird ihm angeboten, den er nur unter Vernachlässigung seiner Berufspflicht haben kann, so ist wieder ein besonderer Entschluß nötig und man könnte denken, daß hier das Ich wieder vor die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten gestellt ist, und die Entscheidung dem freien Willen vorbehalten bleibt, ob er sich für die eine oder die

andere Möglichkeit entscheiden will. Daß hier das Ich einen besonderen Entschluß fassen muß ist richtig; aber setzen wir den guten Grundwillen voraus, so wird dieser Entschluß nur die Bestätigung des einmal gefaßten Entschlusses sein, das Ideal durch gewissenhafte Berufserfüllung zu verwirklichen, und so wird es den ästhetischen Genuß ablehnen. Läßt sich aber das Ich durch den in Aussicht stehenden Genuß gefangen nehmen, ist die Lust an dem Genuß ein übermächtiger Antrieb für sein Begehren, so wird der gute Grundwille des Ich zurückgedrängt. Ist das aber geschehen, so wird doch nachher der gute Grundwille reagieren, es wird eine Unlust entstehen über seine Niederlage; diese Unlust wird zur Anregung für das Ich, seinen falschen Entschluß zu verurteilen und die sittliche Einsicht wird die Aufgabe erkennen, alle Mittel anzuwenden, um künftig solchen Fehler zu vermeiden. Das Ich wird sich auf seinen guten Grundwillen besinnen und nun den Entschluß fassen, solchen Gefahren künftig vorzubeugen. Hat das Ich einmal einen guten Grundwillen, so wird dieser immer die Entschlüsse unter der Mitwirkung der Intelligenz beeinflussen, und wenn er einmal gegen einen starken Einzeltrieb unterliegt, so wird er darauf ausgehen, diesen Trieb mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, die die psychologische und psychophysische Einsicht an die Hand gibt, einzuschränken. Alles kommt auf den guten Grundwillen an, auf die Selbsttätigkeit des Ich in der Richtung, daß das als gut erkannte sittliche Ideal grundsätzlich bejaht wird. Wo aber ein solcher guter Wille noch nicht erreicht ist, da ist das Ich seiner selbst noch nicht mächtig, sondern wird unfrei nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus von seinen wechselnden Trieben, Gefühlen, Affekten, wie von äußeren Einflüssen hin- und hergeworfen und befindet sich in einem Zustand der Zerstreutheit, der Uneinigkeit mit sich, möglicherweise auch der Einseitigkeit der Herrschaft eines Triebes, so daß es seiner selbst nicht mächtig ist. Allein das Ich wird mit diesem Zustand über kurz oder lang unzufrieden sein, sobald es sich die sittliche Forderung klarmacht. Da das Ich seiner Natur nach zur Tätigkeit und zur Einheit mit sich selbst bestimmt ist, so wird es doch früher oder später sich in seiner Selbstbetätigung und Harmonie gehemmt fühlen, und mit sich selbst unzufrieden sein. Diese Unlust wird die Veranlassung, daß es am Ende sich grundsätzlich mit dem Ideal zusammenschließt, und dann hat es einen guten Grundwillen.

So bleibt es dabei, daß wie die sittliche Erkenntnis, so auch

der sittliche Wille eigenste Tat des Ich ist, und hierin ist das Bewußtsein der Verantwortlichkeit begründet. Darin besteht eben die eigentümliche Größe des Sittlichen, daß es den Menschen erst zum Menschen macht, zu einer selbständigen freien Persönlichkeit, die zwar nicht den anderen und der Gesellschaft, sowie den organisierten Gemeinschaften sich entzieht, die aber sich selbst bestimmt in den Dienst anderer zu treten, und die niemals so in den Dienst anderer treten kann, daß sie aufhört Selbstzweck zu sein. Das ist ihr Wert und ihre Würde.

Die Reformation hatte diesen Gedanken im religiösen Gebiete geltend gemacht. Aber sie hatte nicht genügend erwogen, daß diejenigen doch nur freie Persönlichkeiten sind, die auch für ihre Einsicht verantwortlich sind, daß auch die sittliche Einsicht eigene Tat sein müsse. Sobald man aber nur verlangt, daß das Subjekt sich frei für das Sittliche als ein autoritativ gegebenes Gesetz entscheiden müsse, so ist das Subjekt noch nicht zu voller Mündigkeit gekommen. Sittliche Freiheit ist nur da möglich, wo auch die Erkenntnis des sittlichen Inhalts eigene Erkenntnis ist. Allein das ist nicht so zu verstehen, als ob man durch Willensentschluß irgend eine sittliche Ansicht für wahr erklären müsse, unter verschiedenen sittlichen Ansichten frei wählen müsse. Die Erkenntnis ist vielmehr abhängig von den Gesetzen des sittlichen Erkennens, von den Maßstäben, die in der sittlichen Vernunft notwendig begründet sind und in concreto von der Berücksichtigung der individuellen Bedingungen, welche eine individuelle Modifikation des Sittengesetzes nötig machen. Die Verantwortlichkeit für die Erkenntnis besagt nur das, daß man muß erkennen wollen, daß sittliche Erkenntnis zu gewinnen sittliche Pflicht ist. Dazu muß man die Mittel anwenden, die der Ausbildung der Erkenntnis dienen. Dazu gehört aber eben gerade die Einsicht, daß das sittliche Ideal nichts Willkürliches ist, dessen Richtigkeit man willkürlich anerkennen kann. Nichts wäre unberechtigter, als wenn man von dem Subjekt forderte, daß es ungeprüft sich den traditionellen Meinungen fügen müsse oder daß es mit seiner Willkür oder Wahlfreiheit für irgend eine Ansicht sich entscheide. Das ist das Prinzip der Ketzerrichterei, die in der Ablehnung eines Dogmas nur verstockten bösen Willen sieht. So darf man die freie Entscheidung und Verantwortlichkeit des Subjekts nicht verstehen, als ob es im Belieben seines Willens stände, die Tradition oder irgend eine andere Ansicht für wahr zu erklären. Das eben steht nicht in seinem Belieben, gerade weil es

selbst erkennen, selbst nach den Vernunftkriterien die Tradition oder die verschiedenen möglichen Ansichten beurteilen soll. Wenn ihm z. B. zugemutet würde, einen Ketzer zum Feuertode zu verurteilen, weil das eine kirchliche Gemeinschaft für richtig hielte, so hat er zu prüfen, ob es überhaupt mit dem Sittengesetze übereinstimmt, einen Ketzer hinzurichten. Das Ich soll sich als selbsttätiges auch im Erkennen bewähren, indem es nach den notwendigen Gesetzen seiner Vernunft unter Berücksichtigung der eventuellen individuellen Modifikationen die sittliche Einsicht hervorbringt. In diesem Sinne soll die Erkenntnis seine Tat sein.

So erhebt sich das Ich über den Zustand bloß natürlicher Gegebenheit durch seine eigene Tätigkeit; es ist schöpferisch, insofern es sich selbst durch seine Tätigkeit setzt, als frei erkennendes und grundsätzlich wollendes Ich. In diesem Sinne gilt das Goethesche Wort: Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit.

1. Das von dem Ich ausgebildete sittliche Ideal umfaßt keineswegs bloß die innere Harmonie des Ich; da vielmehr die Anlagen des Ich über dasselbe hinausweisen, auf die Natur, auf die anderen Iche, auf die Organisationen ihrer Tätigkeit in Gemeinschaften, auf den geschichtlichen Zusammenhang, so kann es auch kein Ideal von der Harmonie des Ich geben, wenn nicht all diese Beziehungen in das Ideal mit aufgenommen werden. Das aber ist nur möglich, wenn das Ideal auch ein Reich der Geister, das Verhältnis derselben zur Natur, zu den einzelnen Gemeinschaften und das Verhältnis dieser untereinander umfaßt.

2. So entsteht die Schwierigkeit, daß das individuelle Einzelich ein Ideal entwirft, das weit über es selbst hinausgeht und das, obgleich es von einem individuellen beschränkten Ich entworfen ist, doch Geltung für das gesamte sittliche Leben aller beansprucht. Ja man kann fragen, ob man jedem eine so ausgebildete Erkenntnis zumuten kann, die Sache der Wissenschaft, also auch nur der Männer der Wissenschaft zu sein scheint.

3. Diese Schwierigkeit löst sich scheint es am besten, wenn man die sittliche Erkenntnis nicht dem Individuum auf die Schultern legt, sondern, wenn man sie sozial macht, auf die Durchschnittssittlichkeit der Menge, auf die in der Gemeinschaft geltende Sittlichkeit zurückgeht.

4. Allein wie selbst der soziale und der Gattungstrieb nur als Trieb des Ich, das Mitgefühl nur Gefühl des Ich, die sympathetischen Affekte nur Affekte des Sympathie habenden Ich existieren,

wie die allgemeine Vernunft nicht für sich, sondern nur Vernunft des Ich ist, so ist auch die Erkenntnis nur Tat des Ich. Nicht nur werden die Fortschritte auch im Gebiet des Erkennens von den großen Individuen gemacht; auch die übrigen, ja alle sollen wenigstens selbständig prüfen, was ihnen mitgeteilt wird. Eine sozial bestimmte Intelligenz ist noch eine unreife, unentwickelte Intelligenz.

5. Die selbständige Erkenntnis der einzelnen bringt nicht ein Chaos der Meinungen, weil die menschliche Vernunft nach notwendigen Gesetzen ihr Ideal bildet und selbst das Allgemeingültige so feststellt, daß innerhalb der allgemeinen Gesetze das individuelle Moment seine Berücksichtigung findet. Wenn aber die Ideale der einzelnen Individuen noch verschieden ausfallen, so zeigt sich darin die Aufgabe, die hier entstehenden Gegensätze unter höhere Gesichtspunkte zu bringen und auszugleichen. Und wenn auch nicht alle eigene Ideale bilden können, so sollen doch alle die historisch gegebenen Ideale, oder das Ideal ihres Milieu an den Punkten, die für sie ethisch wichtig und nicht selbstverständlich sind, prüfen und im einzelnen Fall sich selbst die Überzeugung bilden, wie sie zu handeln haben.

6. Die Differenz zwischen dem Ideal und dem empirischen Ich muß durch den Willen ausgeglichen werden. Der Wille ist in dem Einheitstrieb des Ich begründet, das die Harmonie mit sich haben will und sich mit dem Ideal grundsätzlich zusammenschließt, mit dem Ideal, das ja das e i g e n e Ideal des erkennenden Ich ist. Der gute Wille ist die eigenste grundsätzliche Tat des Ich, ist nicht sozial. Die Gesellschaft oder andere Personen oder organisierte Gemeinschaften können anregend auf jemandes Willen wirken; aber niemand kann für ihn den Entschluß fassen, gut zu sein.

7. Wer den guten Grundwillen hat, wird denselben auch in einzelnen Fällen gegenüber den ihm entgegenstehenden Hemmungen oder wo es sich um selbständige Aufgaben handelt, wie z. B. die Berufswahl, durch einen auf sittlicher Überlegung und Einsicht beruhenden Entschluß bewähren. Auch alle Taten des Ich im sozialen Gebiet sollen auf eigenem Entschluß ruhen.

8. Die Erkenntnis ist zwar Tat der Persönlichkeit, aber der Inhalt der Erkenntnis wird nicht willkürlich gewählt; der Wille ist an dem Erkennen nur soweit beteiligt, daß das Ich muß erkennen wollen, aber nach den Gesetzen des Erkennens. Es ist verantwortlich für sein Erkennen wollen, das Erkennen ist seine Tat;

aber es ist notwendig, insofern es durch die Gesetze des Erkennens bestimmt ist.

9. Das Ich erhebt sich zuerst durch die Erkenntnis des sittlichen Ideals über seinen empirischen Zustand. Dann schließt es sich grundsätzlich mit diesem Ideal zusammen durch seine Willenstat, hat so einen guten Grundwillen, den es durchführt. Das Ich setzt sich so selbst als Persönlichkeit und diese hat als solche ihren Wert und ihre Würde.

Fünfter Vortrag.

Wir haben gesehen, daß die Anlagen, wie sie in der Natur des Menschen begründet sind, der Bildung bedürfen, daß man die Triebe, Gefühle, Affekte nicht sich selbst überlassen kann, daß das Verhältnis des Menschen zur Außenwelt, zur Natur und zu den Menschen geregelt werden muß und daß es die sittliche Intelligenz ist, welche das Ideal entwirft, daß es der sittliche Wille ist, der es verwirklicht. Wir haben ferner gesehen, daß zuletzt alle Idealbildung und alle sittliche Willensbestimmung Sache der Persönlichkeit ist. Wir haben gesehen, daß diese Persönlichkeiten individuell bestimmt sind, daß zu der Naturanlage des Menschen die individuelle Anlage gehört und diese Individualität ihre Rechte fordert. Was wir also bis jetzt festgestellt haben, ist dies, daß es die individuelle Persönlichkeit ist, welche in letzter Instanz über ihre sittliche Einsicht und ihren sittlichen Willen zu entscheiden hat, daß sie es also ist, von der alles sittliche Handeln zuletzt ausgeht. Hieraus folgt nun mit Sicherheit, daß die Selbstbildung der Persönlichkeit jedenfalls sittliche Aufgabe ist. Denn sicher ist es, daß nur eine sittlich gebildete Persönlichkeit sittlich handeln kann. Wenn wir aber fragen, wie die Bildung der sittlichen Persönlichkeit zustande kommt, so ist niemand imstande rein aus sich sich zu bilden. Er ist zugleich an die Mitwelt gewiesen, die ihm zu seiner Selbstbildung verhilft, er ist an die Natur gewiesen, die ihm Mittel leiht, ohne die von einer Selbstbildung nicht die Rede sein kann. Schon um seiner Selbst-

bildung willen muß der Mensch seine Grenzen überschreiten. Allein die weitere Frage ist die: Was soll der sittlich gebildete Mensch tun? Was ist das letzte Ziel des sittlichen Handelns? Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: wenn nur das sittlich ist, was die Person bewußt will, so kann nicht ein unpersönliches Werk das letzte Ziel sein. Da würde die Persönlichkeit zum Mittel für Unpersönliches. Also kann nur das persönliche Leben selbst das sittliche Ziel sein. Dieses ist aber Leben der einzelnen und so scheint die möglichste Ausgestaltung der Persönlichkeit das sittliche Ziel zu sein. Diese Ansicht ist auch in verschiedener Form vertreten worden. Die einen meinten, da es nur wenige auserlesene Personen gibt, diese seien das Ziel des ethischen Prozesses. Denn wenn man alle Personen zum ethischen Ziel machen wolle, entstehe ein vollkommenes Chaos. So hat die Romantik auf das Recht der genialen Naturen hingewiesen, auf das Recht der Herrschernaturen, sich rücksichtslos geltend zu machen; diese werden Ordnung schaffen, sofern sie die Masse der weniger ausgeprägten Individualitäten ihren Zwecken dienstbar machen oder nach sich ziehen. Allein dieser Gedanke ist nicht ethisch, sondern betont nur die Übermacht übermenschlicher Naturen und schließlich hält sich jeder einmal für eine solche übermenschliche Natur und nimmt das Recht für sich in Anspruch, sich rücksichtslos geltend zu machen und damit ist das sittliche Chaos, der Kampf aller gegen alle fertig. Aus der Anerkennung der Individualität muß man eine ganz andere Lehre ziehen: Zweifellos gibt es begabte und weniger begabte Naturen. Aber es ist ebenso wahr, daß es kaum einen Menschen gibt, der nicht wie eine eigene Physiognomie so auch eigentümliche Gaben hat, und keine Individualität ist nach ihren Naturanlagen so beschaffen, daß sie einen absoluten Charakter trägt, der nicht durch andere Individualitäten ergänzt werden könnte. In einem chinesischen Examen wurde einmal das Wort eines Schülers des Cong-tse zum Aufsatzthema gegeben: Der Fähige fragt den Unfähigen. Die Ausführung ging dahin, gerade dadurch habe der weise Philosoph seine Weisheit bewiesen, daß er es nicht verschmäht habe, den Unfähigen zu befragen. Er habe auch da noch etwas gefunden und gelernt, wo weniger Weise nichts mehr zu lernen glaubten. Wohl mag es führende Individuen geben. Sie sind doch nur führend, weil die anderen *selbst* das Große in ihnen fühlen, anerkennen und so sich frei aneignen, weil es diesen Individuen gelingt, das zum Ausdruck zu bringen, was von den anderen in unklarer Weise geahnt wird. In seinem

Kreise will jeder mit seiner Individualität etwas gelten. Die Individualitäten ergänzen einander und deshalb bildet gerade die Individualität die Brücke zur Gesellschaft. Wie die Anlagen im großen bei allen Menschen ebenso dieselben sind, wie alle dieselben wesentlichen körperlichen Funktionen haben, so sind sie doch bei jedem in anderen Verbindungen vorhanden. Worin ein Individuum stark ist, darin ist ein anderes schwach, worin das eine produktiv ist, darin ist das andere rezeptiv; so können sie einander ergänzen, ohne ihren individuellen Charakter auszulöschen; eine Frau wird immer auf weibliche Weise ihre Ergänzung durch den Mann erfahren, der Mann die Ergänzung durch die Frau auf männliche Weise. Kurz, wenn auch ein Individuum das Charakteristische anderer in sich aufnimmt und sich zu einem Mikrokosmus macht, wird es doch alles in seine individuelle Form aufnehmen. Wenn also die individuelle Person in Gemeinschaft tritt, so kann sie doch nie das Recht auf individuelle Selbstbestimmung fahren lassen. Wenn auch das individuelle Ich schon durch seinen Gattungstrieb, sozialen Trieb, Mitgefühl, Sympathie, universelle Vernunft auf die Gemeinschaft hingewiesen ist, so kann es doch sich als individuelles Ich nicht aufgeben, sondern nimmt alles auf seine Weise in sich auf und teilt sich auf seine individuelle Weise mit. So scheint also die Ansicht berechtigt zu sein, die das Ziel des sittlichen Handelns in der Ausbildung jeder einzelnen Individualität findet, so daß jede Individualität die anderen in sich aufnehmen, sich durch sie ergänzen, jede den Versuch machen soll, die anderen in ihrem Interesse zu verwenden, um sich durch sie zu bereichern. Auch hier wäre die individuelle Persönlichkeit wie der Ausgangspunkt so der letzte Zweck alles Handelns, die sich in ihrer umfassenden Selbstbildung, die sie aus dem Weltverkehr zieht, zuletzt selbst genießt. Es gibt ein solches Bildungsideal, das einen sehr verfeinerten Geschmack beweist und doch im Grunde völlig egoistisch ist. Die Grundmaxime wäre hier die: jeder soll aus der Wechselwirkung mit anderen Individualitäten möglichsten Vorteil ziehen, um sich nach Kräften zu erweitern und zu vervollkommnen. Auch die intimsten Freundschaften dienen hier lediglich dem Ideal, die eigene Persönlichkeit möglichst vollkommen auszugestalten. Gerade diese Steigerung der Persönlichkeit wäre der immer neue Reiz und Antrieb für den Verkehr mit anderen, insbesondere mit solchen, von denen man sich die größeste Bereicherung verspricht. Wilhelm v. Humboldt hing eine Zeitlang diesem Ideale an, die eigene Individualität durch Aufnehmen aller

historischen, ästhetischen, humanistischen Bildungselemente zu bereichern. Wenn hier immer noch ein aristokratischer Zug spürbar ist, so ist das weniger der Fall in der sympathetischen Ethik der schottischen Schule. Nach dieser erweist man den anderen Sympathie, weil das eigene Ich so am meisten Freude hat und so ist die Sympathie ein Mittel der Steigerung des eigenen Wohlgefühls. Wenn man die Behauptung aufstellt, daß jede Person Selbstzweck sei, so scheint doch hierin enthalten, daß zuletzt jede Person ihre eigene höchste Vollkommenheit als den letzten Zweck alles sittlichen Handelns anzusehen habe. Wenn im Christentum so oft die Sorge um das Heil der eigenen Seele als die erste und wichtigste Aufgabe hingestellt wird, so scheint auch hier der letzte Zweck die individuelle Persönlichkeit zu sein.

All diesen Ansichten gegenüber machen andere geltend, daß der Zweck des sittlichen Handelns zwar die Persönlichkeit sei, aber nicht die eigene, sondern die des anderen. Der Altruismus wird hier rücksichtslos empfohlen und ebenso finden wir auch Vertreter der Liebesethik, die die Liebe so auslegen, daß jeder sich selbst aufgeben und dem Wohl des Nächsten opfern solle, ganz gleichgültig, ob die anderen sich liebreich benehmen oder nicht. Indes ist eine solche Steigerung des Altruismus eine künstliche, die zu der Aufopferung der eigenen Person führt. Denn wenn man diesen Grundsatz allgemein machte, so würden schließlich alle sich opfern und keiner da sein, der etwas von dem Opfer hätte.

Es sind beide Ansichten, die welche irgendwie die individuelle Persönlichkeit als letzten sittlichen Zweck ansehen und die, welche die Selbsthingabe der Persönlichkeit an andere als letzten sittlichen Zweck auffassen will, unhaltbar. Wenn das Individuum als sittliche Persönlichkeit Selbstzweck ist, so ist es jedes Individuum. Dann kann aber nicht ein einzelnes Individuum oder jedes einzelne so verfahren, als sollten alle anderen nur seiner Ausbildung dienen. Ebensowenig kann aber dann ein Individuum sich lediglich zum Mittel für andere machen und sich als Selbstzweck völlig aufgeben. Vielmehr ist jede Person Mittel und Selbstzweck zugleich. Sie darf sich nie als bloßes Mittel, aber auch nie als alleinigen Selbstzweck betrachten und behandeln. Vielmehr weiß jede individuelle Person, vermöge ihrer universellen praktischen Vernunft, daß was ihr gilt, auch den anderen gilt und umgekehrt, daß, so gut sie sich durch andere Individualitäten bereichert, sie auch selbst andere bereichern muß, und daß sie anderen nur etwas sein kann, wenn sie

auch selbst sich bereichern kann, daß hier auf Grund gleicher Wertschätzung als Selbstzwecke ein Austausch des Gebens und Nehmens, ein Aufeinanderwirken stattfindet. Das Wirken anderer auf das Ich kann nur stattfinden als ein Aufsichwirkenlassen des Ich, das mit dem Aufsichselbstwirken verbunden ist; Bildung durch andere ist nur im Verein mit der Selbstbildung möglich. Ebenso kann das Ich nur auf die anderen wirken, wenn sie auf sich wirken lassen und diese Wirkungen für ihre Selbstbildung verwenden. Es wird hier aber auch nicht bloßes Geben oder bloßes Nehmen berechtigt sein, sondern Wechselwirkung. Die Persönlichkeit wird sich bilden und von anderen bilden lassen, um anderen um so mehr sein zu können und sie wird den anderen geben, um auch wieder von ihnen empfangen zu können. Und jede Person wird sich wie über ihre eigene Bereicherung, so auch über die der anderen freuen. Hegel hat die Liebe so definiert, sie sei: das bei sich sein im anderen, d. h. das Subjekt soll sich nicht im anderen verlieren, sondern bei sich bleiben und wenn es bei sich ist, soll es auch im andern sein. Nicht jedes Einzelich für sich ist der letzte Zweck des Sittlichen, auch nicht der andere, sondern die verschiedenen Iche in ihrem Verkehr miteinander, in ihrem Aufeinanderwirken und Aufsichselbstwirken, das immer zusammengehört. Denn wer nicht sich selbst bildet, ist auch nicht imstande, anderen etwas Rechtes zu geben und wer nicht auf sich wirken läßt, wird auch seine Selbstbildung nur mangelhaft zustande bringen. Wer aber nicht auf andere wirkt, ihnen nichts geben will, der behandelt sie nur als Mittel für sich selbst und zerstört damit sein Recht, von anderen als Selbstzweck behandelt zu werden.

Nach dem Gesagten ist also der Verkehr der Personen das sittliche Ziel. Man hat nicht selten die Tätigkeit an sich, die beständige Erweiterung der Betätigungssphäre, die gesteigerte Fähigkeit sich allseitig zu betätigen, als sittliche Aufgabe hingestellt. Indes fragt es sich doch, ob man gegen den Inhalt der Tätigkeit gänzlich gleichgültig sein und die Betätigung der Freiheit als solche schon als Selbstzweck ansehen kann. Ist da der Wert in der bloßen Tätigkeit oder in der mit der Tätigkeit verbundenen Glückseligkeit und welches ist die Norm dieser Tätigkeit? Soll es einen wirklichen Sinn haben, daß die Tätigkeit das höchste Ziel ist, so muß auch der Inhalt dieser Tätigkeit angegeben werden. Dann ergibt sich aber gerade dies, daß die Person sich bildet und sich bilden läßt, von anderen aufnimmt, was auch eine Tätigkeit ist, und daß

sie andere bildet, die sich von ihr bilden lassen und sich selbst bilden. Daß die Wirksamkeit auf die Natur hier als Mittel für das Aufeinanderwirken der Personen berechtigt ist, versteht sich von selbst. Zweifellos ist die Natur des Menschen auf Tätigkeit angelegt, wenn auch der Barbar faul ist; der Mensch, der ethisch bestimmt ist, ist nur selig in seiner Tat; aber die Tat hat zum Zweck den Ausbau eines Geisterreiches, in welchem die Iche aufeinander wirken, in einem beständigen Verkehr des Nehmens und Gebens stehen und dadurch sich in ihrer Vollkommenheit steigern. Das meint Schiller, wenn er singt: Selig durch die Liebe Götter; durch die Liebe Menschen Göttern gleich; Liebe macht den Himmel himmlischer, die Erde zu dem Himmelreich.

Wenn man dieses Aufeinanderwirken als „sozial" bezeichnen will, so muß die Ethik sozial sein. Das hebt aber in keiner Weise den Satz auf, daß die Quelle alles Handelns die selbständige sittliche Person ist, die ihr Ideal sich selbst zu eigen macht und die selbst einen guten Willen hat. Denn alles Wirken der anderen auf uns ist dadurch bedingt, daß wir auf uns wirken lassen und auf uns selbst wirken, und unser Wirken auf die anderen ist dadurch bedingt, daß diese auf sich wirken lassen und auf sich selbst wirken. Eben hierauf beruht die Lebendigkeit des Verkehrs, daß nicht ein blindes Aufnehmen stattfindet und ein autoritatives Geben, sondern daß nur ein allseitiges selbständiges Verarbeiten stattfindet; die Grundlage dieses Verkehrs ist die Selbständigkeit aller, daher der Satz: Prüfet alles was euch dargeboten wird, und das Gute behaltet, eignet es euch auf eure Weise an; Prüfet aber auch alles, was ihr gebet, bevor ihr es mitteilt.

Allein wir können nicht bloß bei dem sozialen Aufeinanderwirken stehen bleiben, wie es durch die Tätigkeit und Empfänglichkeit eines jeden zustande kommt. Dieses Wirken kann als zufälliges, unorganisiertes nicht das höchste Resultat erreichen. Es muß organisiert sein. Der freie Verkehr der Geister für sich bringt noch lange nicht das hervor, was die Organisation leistet. Die organisierte Gemeinschaft ist es, aus welcher jeder seine Bildungsmittel bezieht. Auch die Natur, welche ihm in der einen oder anderen Weise als Vermittlerin der Bildung dient, sofern sie die Verbindung der Menschen untereinander herstellt und in ihrer Bearbeitung durch den Menschen ihm auf tausendfache Weise die Bildungsmittel darbietet, wird durch die organisierte Gemeinschaft umgestaltet. So scheint doch Aristoteles Recht zu behalten: der einzelne kann nur

in der organisierten Gemeinschaft, die er im Staate sah, vollkommen werden und bleibt für sich ein Fragment, weil ihm die Bildungsmittel fehlen, um sich selbst zu bilden, die er der Gemeinschaft entnimmt. Mag man immerhin darauf bestehen, daß der einzelne selbst die ihm von der Gemeinschaft zuströmenden Bildungsmittel verarbeiten, sie sich selbständig aneignen, den sittlichen Bildungsstoff prüfen und sondern muß, aus sich selbst nimmt er ihn nicht. So wird der einzelne von den organisierten Gemeinschaften abhängig sein und da er diesen Organisationen selbst angehört, so werden sie ihn auch in seiner Tätigkeit einschränken. Hier entsteht nun eine neue Art von sozialer Ethik. Damit nicht die schaffenden Kräfte unnütz vergeudet werden, so sagt man, soll jedem als Glied der organisierten Gemeinschaft seine Stelle zugewiesen werden, womöglich die, die seiner Individualität entspricht. So wird aus dem Aufeinanderwirken der einzelnen ein Miteinanderwirken in der Gemeinschaft. Hier kann nun die organisierte Gemeinschaft, die Familie, die Korporation, der Staat, die Kirche den einzelnen ihren Ordnungen einfügen. Der einzelne tritt hinter die Organisation zurück. Eine neue Form der sozialen Ethik macht die Person von den Institutionen der Gemeinschaft abhängig. In diesem Sinn hat man sogar der Einzelpersönlichkeit Kollektiveinheiten gegenübergestellt. Man hat von einem Familiengeist, von einer Volksseele, vom Instinkt der Masse, von juristischen Personen, vom Volkswillen, von moralischen Personen, von Kollektivpersonen, von einem öffentlichen Gewissen des Volkes gesprochen und hat den moralischen Personen auch ein Bewußtsein ihrer Geschichte zugeschrieben. Ja wenn man von einer Vernunft in der Geschichte, von Prinzipien, die ganze Zeitalter beherrschen, von dem Fortwirken eines Prinzips in den folgenden Generationen redet, so scheint nach alledem die Einzelpersönlichkeit doch zu eng begrenzt zu sein, als daß man sie oder das Aufeinanderwirken der Einzelpersonen zum Zweck der Welt machen könnte. Indes kann man nicht diese bildlichen Wendungen und Ausdrucksweisen als Beweis gegen die Ansicht anführen, daß doch im Grunde nur die Persönlichkeit ethischer Zweck sei. Denn die Volksseele und der Volkswille, der Familiengeist sind doch nur der Ausdruck entweder für einen dieser Familie, diesem Volke gemeinsamen Typus, an dem alle Glieder teilhaben, der in ihnen allen Realität ist, oder es sind Personifikationen der Phantasie, die in Wirklichkeit nicht existieren. Will man wissen, was der Volkswille sei, so fragt man entweder direkt oder indirekt alle einzelnen

um ihre Meinung. Redet man aber von moralischen Personen, der Familie, dem Staate, so will man damit sagen, daß diese Gemeinschaften auch dem moralischen Leben angehören, insofern sie von moralischen Personen gebildet werden, welche in ihnen handeln. Als nackte Institutionen sind sie aber nicht einmal moralische Personen; sie sind durch den Willen der Personen zu Institutionen geworden und werden immer wieder von ihnen hervorgebracht, weil man zu der Einsicht gekommen ist, daß man durch solche Organisationen gewisse, allen Personen gemeinsame Interessen am besten fördern kann. Es ist aber ein öffentliches Geheimnis, daß auch die besten Gesetze und Institutionen, auch sozialer Art, versagen, wenn die Personen nichts taugen, für die sie gemacht sind. Institutionen sind Hilfsmittel für die Erarbeitung solcher Güter, die Erreichung solcher Zwecke, die durch gemeinsame Arbeit, die organisiert und verteilt ist, am besten erreicht werden. Wenn wir aber fragen, für wen in letzter Hinsicht alle gemeinsame Bearbeitung der Natur, alle Produktion von Gütern, alle Kulturarbeit geschehe, so sind es doch die Personen, die auf diese Weise eine Steigerung und eine Erweiterung ihres Gesichtskreises erfahren. Die besten Organisationen sind ohne die Personen, die in ihnen tätig sind, völlig wert- und haltlos; die Güter sind keine Güter, wenn sie nicht den Personen zugute kommen. Der Zweck der Organisationen liegt also nicht in ihnen selbst, sondern sie sind Mittel für die Personen, denen sie zugute kommen. Es ist zweifellos richtig, daß mit der fortschreitenden Kultur eine Fülle von Aufgaben erwachsen, die der einzelne nicht bewältigen kann, wo ein geordnetes Zusammenwirken erforderlich ist. Hier treten alle einzelnen zusammen, um die gemeinsame Ordnung zu schaffen; oder wo solche Ordnungen schon bestehen, wächst der einzelne in sie hinein. Aber es wäre trotzdem ein Irrtum zu glauben, diese Institutionen bestehen für sich selbst. Sie werden doch immer nur durch die einzelnen aufs neue hervorgebracht und jeder sittlich Mündige kann nicht blind sich diesen Ordnungen hingeben, sondern er soll sich selbst mit an ihrer Hervorbringung, Erhaltung, Besserung beteiligen, und er kann nur mit gutem Gewissen sich an ihnen beteiligen, wenn er sich das Recht der Kritik wahren kann, wenn er helfend und bessernd einzugreifen das Recht hat, wenn die Organisationen so verfaßt sind, daß sie diese Mitarbeit der einzelnen, wenn auch in verschiedenen Graden vorsehen. Wenn aber die einzelne Person die Abschaffung der beanstandeten Mängel nicht erreichen kann, so wird das für sie kein

Grund sein, sofort die ganze Organisation über den Haufen zu werfen, wenn sie die Einsicht hat, daß dieselbe eine Grundbedingung für ein vernünftiges Zusammenwirken ist. Vielmehr wird der einzelne dieser Organisation sich grundsätzlich fügen, sie grundsätzlich anerkennen, weil er ihre Unentbehrlichkeit für die Erreichung des höchsten Zweckes einsieht, für ein freies Zusammenwirken und Aufeinanderwirken der Persönlichkeiten. Eben dieser letzte Gesichtspunkt wird auch der Maßstab sein, an dem man den Wert der bestehenden Institutionen zu messen hat. Sie sind nicht Selbstzwecke; sie existieren auch nicht für sich, wie eine hypostasierende Phantasie uns glauben machen will. Sie sind Mittel, um das Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken der Personen zu ermöglichen und sie sind *ethisch* angesehen Produkte dieser Personen. Keine Institution handelt für sich, sondern es handeln die sie vertretenden Personen. Damit sind die Institutionen nicht, wie man oft glaubt, der Willkür der Personen ausgeliefert, wenn man darauf hinweist, daß sie zuletzt das Produkt der Persönlichkeiten sind; sondern sie sind gerade dadurch auf eine höhere Stufe gehoben, weil sie nicht bloße Zwangsanstalten sind, sondern durch die sittliche Einsicht in ihrer Notwendigkeit erkannte und darum freigewollte und von sittlich verantwortungsvollen Personen getragene Institutionen. Freilich können wir nicht zugeben, daß die soziale Ethik in den sozialen Gemeinschaften gipfeln kann, als ob die Institutionen etwas anderes sein könnten als Mittel für ein geordnetes Aufeinander- und Miteinanderwirken der Personen. Man hat den Zweck des sittlichen Handelns in der Hervorbringung von Gütern finden wollen, die durch die Naturbeherrschung zustande kommen. Man hat gemeint, solche Güter haben einen von den Personen unabhängigen Eigenwert und seien selbst produktiv, wie große Kunstwerke oder große Kapitalien. Allein sie sind doch nur von Personen hervorgebracht und *durch sie* wirken die Personen auf andere Personen, oft noch über ihre Lebenszeit hinaus. Aber als letztes Ziel kann man sie nicht ansehen; wie sie von Personen stammen, so sind sie für andere Personen, deren Phantasie sie beleben, denen sie im weitesten Sinn als Bildungsmittel dienen. Wenn in der Natur die Person sich dauernde Denkmäler durch ihre Arbeit geschaffen hat, so wirkt sie über die enge Grenze ihres Daseins hinaus auf künftige Generationen und die Organisationen dienen auch dazu, diese Wirksamkeit zu verstärken. Aber das letzte Ziel ist doch auch hier die Wirkung auf Personen, für die diese Produkte zu

Gütern werden. Man hat nicht mit Unrecht gesagt: All die Leute, deren Bücher du liest, haben für dich gelebt.

Fassen wir also den sittlichen Zweck ins Auge, für den die sittlich bestimmten Personen arbeiten, so ist dieser nicht der, daß jede Person sich allein, ihre eigene Ausbildung zum Ziel und alle anderen nur zum Mittel für sich macht, auch nicht der, daß sie sich nur zum Mittel für die anderen macht; auch sind die Personen nicht bloß unselbständige Glieder eines Ganzen, das über ihnen steht. Das individuelle und persönliche Leben kann nicht in einem sozialen Körper begraben werden. Vielmehr kann als der Zweck des sittlichen Handelns nur das Aufeinander- und Miteinanderwirken der Personen angesehen werden. Das Sittliche ist persönlich und sozial, sofern die individuellen Personen aufeinander und miteinander wirken, wie es schon in dem Begriffe der inviduellen Persönlichkeit liegt, sich durch andere und andere durch sich zu ergänzen. Wenn sie Organisationen schaffen für gemeinsame Arbeit, so ist der Zweck nur der, durch dieselben ihr Aufeinander- und Miteinanderwirken zu ermöglichen oder zu erleichtern. Tätig sind nur die Personen, die zu dieser Organisation verbunden, sich als Leiter oder Mitarbeiter irgendwie betätigen. Das Band, das die Personen verbindet, ist ihr Aufeinander- und Miteinanderwirken, das in freierer oder organisierter Form geschieht, das durch die gemeinsame und individuelle Naturanlage bedingt ist und durch die Organisationen, die die Personen für bestimmte Zwecke hervorbringen, gefördert wird. Das Reich der Persönlichkeiten ist ein freies Reich.

Von einer unpersönlichen ethischen Gemeinschaft kann man nicht reden und in diesem Sinne kann es keine soziale Ethik geben. Vielmehr wird die Ethik, sofern sie es mit Gemeinschaften zu tun hat, die Aufgaben der Personen zu beschreiben haben, die an diesen Gemeinschaften sich betätigen, wozu auch das Hervorbringen der Organisation selbst gehört. Umgekehrt wird die Ethik, sofern sie von der Bildung der Personen redet, auch die Selbstbildung nicht behandeln können, ohne auf die Bildung durch andere und auf Organisationen Rücksicht zu nehmen, die bestimmt sind, die Bildungsarbeit zu organisieren.

Unsere Aufgabe wird also sein 1. die Bildung der Persönlichkeit zu betrachten, auf der alles weitere sittliche Handeln ruht. Diese Bildung ist teils im unmündigen Alter Erziehung durch andere, teils Selbstbildung; aber wie auch die letztere niemals den bildenden, teils freien teils organisierten Einfluß anderer ent-

behren kann, so muß die erste soviel wie möglich die Selbstbildung hervorrufen. Wir werden dabei die Bildung der Anlagen, die allen gemeinsam sind und die individuelle Bildung berücksichtigen müssen. Sodann 2. wird das freie Aufeinanderwirken der Personen dargestellt werden, wie es in den verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens sich vollzieht und im besonderen Sinne sozial genannt werden kann, wobei die allgemein menschlichen Beziehungen von den durch die Individualität bedingten zu unterscheiden sind. Endlich werden 3. die Organisationen besprochen werden müssen, wobei teils die organisierende Tätigkeit in den verschiedenen Gebieten, teils die infolge der Organisation den einzelnen zugewiesene Tätigkeit, sowie die Grenzen der Organisationen gegeneinander zur Sprache kommen.

1. Von der Persönlichkeit geht alles sittliche Handeln aus.

2. Der Zweck des sittlichen Handelns ist nicht bloß die Bildung und Steigerung der eigenen Persönlichkeit mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, auch nicht bloß die Förderung anderer Personen mit Aufopferung der eigenen (Altruismus), auch nicht bloß die möglichst umfassende Betätigung der Freiheit der Personen, ebensowenig die Hervorbringung von objektiven Gütern, die doch nur für die Personen Güter sind, endlich auch nicht das Hervorbringen von organisierten Gemeinschaften oder Institutionen um ihrer selber willen.

3. Der Zweck des sittlichen Handelns ist das gegenseitige Aufeinanderwirken der Personen auf Grund ihrer Selbständigkeit, ein Reich der aufeinanderwirkenden Personen, die Selbstzwecke und Mittel zugleich sind, die im Verkehr gegenseitigen Gebens und Nehmens stehen, sich bilden und sich bilden lassen von anderen, um anderen zu geben, und andere bilden, um von ihnen sich bilden zu lassen und sich selbst durch Bildung zu bereichern. Als Mittel hierzu dient die Bearbeitung der Natur, die gemeinsam vollzogen wird, die Hervorbringung der Kultur, deren Werke aber doch nur von Personen für Personen hervorgebracht sind. Die Organisationen haben die Bedeutung, dieses Aufeinander- und Miteinanderwirken in geordnete Formen zu bringen und sind, ethisch angesehen, die Produkte der Tätigkeit der Personen, um deren Verkehr und Miteinanderwirken zu ermöglichen oder zu erleichtern.

4. Die Ethik ist nur in diesem Sinne sozial. Sie hat zu besprechen

a) die Bildung der Persönlichkeiten, die Erziehung durch andere, die immer schon soviel wie möglich Selbstbildung hervorruft,

und Selbstbildung, die nie den freien und organisierten Einfluß der anderen entbehren kann. Der Unterschied des allen Gemeinsamen und des Individuellen ist hier zu berücksichtigen;

b) das freie Aufeinanderwirken der Personen im gesellschaftlichen Leben unter Berücksichtigung der allgemein menschlichen und der individuellen Beziehungen;

c) die Organisationen hervorbringende Tätigkeit in den einzelnen Gebieten, die infolge der Organisation den einzelnen zugewiesene Tätigkeit und die Grenzen der Gemeinschaftsorganisationen gegeneinander.

Die Bildung der Persönlichkeit setzt immer die Naturgrundlage voraus, die eben durch die Tätigkeit gestaltet und harmonisiert wird. Sie ist also Bildung und Harmonisierung der Anlagen, die der Mensch hat. Das Ziel der Bildung der Person ist die ihrer selbst mächtige individuelle Persönlichkeit, die sich zu einem harmonischen individuellen Mikrokosmus ausgestaltet, die nicht bloß ein Spiegel der Welt ist, sondern in dem Wechselverkehr mit anderen Personen sich frei betätigt mittels der gemeinsamen Kommunikationsmittel, welche die eigene und die äußere Natur bietet, und die ebenfalls durch die Personen gebildet werden müssen. Das erste Stadium der Bildung ist die Erziehung. Das Ich ist anfangs noch nicht einer freien Erkenntnis und einer freien Selbstbestimmung fähig; es muß zuerst durch andere herangebildet werden. Die Erziehung ist zu einer besonderen Kunst und die Erziehungslehre zu einer besonderen Kunstlehre ausgebildet worden, die von der Ethik abgezweigt wird. Es sind aber doch ethische Grundsätze für diese Kunst maßgebend, die in der Durchführung derselben im einzelnen sich an die psychologischen und psychophysischen Gesetze zu halten hat, ohne deren Kenntnis eine gesunde Pädagogik unmöglich ist. Wir haben hier nur die ethischen Grundsätze ins Auge zu fassen. Diese erstrecken sich teils auf das Ziel der Erziehung, teils auf die Frage: wer soll erziehen; die Frage nach den Mitteln der Erziehung ist vorwiegend technisch.

Das Ziel der Erziehung wird verschieden bestimmt, je nachdem man die Aufgabe des Menschen verschieden auffaßt. Ist der Mensch nur Glied der Gemeinschaften, so ist der Zweck, einen guten Staatsbürger zu erziehen oder ein tüchtiges Mitglied der religiösen Gemeinschaft oder ein nützliches Glied der höheren oder der arbeitenden Gesellschaft. Ist der Mensch Selbstzweck, so ist die

Aufgabe der Erziehung die Heranbildung einer möglichst vollkommenen Persönlichkeit, die fähig ist, sich selbst frei zu betätigen und in den Austausch des Gebens und Nehmens mit anderen Personen in freier und organisierter Form zu treten. Zum Staatsbürger erzog man in der Blütezeit der Antike, und in der Gegenwart tritt dieselbe Tendenz da hervor, wo man das höchste Gut im Staat sieht. Da ist das Wichtigste der Patriotismus und diejenigen Kenntnisse, die jemand als Staatsbürger braucht. Allein der Mensch ist mehr als Staatsbürger, und der Staat hat nicht das Recht, die Persönlichkeit zu absorbieren. Man würde da nur eine schablonenhafte Erziehung zustande bringen, die alle Gaben nur nach dem Werte schätzte und ausbildete, den sie für das Staatsleben haben, und höchstens könnte eine Individualisierung dadurch zustande kommen, daß man die verschiedene Stellung, die der einzelne im Staatsleben einnehmen sollte, berücksichtigte. Im Mittelalter hat man die Menschen vor allem zu guten Gliedern der Kirche erziehen wollen, und die römische Kirche setzt sich dieses Ziel noch heute im wesentlichen vor. Da hier die Kirche als die den einzelnen leitende Macht angesehen wird, so wird man nur auf diejenigen Seiten des Menschen sehen, die für sein religiöses Leben von Bedeutung sind, und vernachlässigt das Übrige; ein Unterschied wird hier nur sich ergeben, insofern man einzelne für leitende Stellungen in der Kirche tüchtig machen will. Die Erziehung für die Kirche ist immer eine enge und einseitige, weil gegen das religiöse Leben hier die übrigen Betätigungen der Person als minderwertig angesehen werden. Man hat sehr häufig darauf hingewiesen, daß die Erziehung der Masse vor allem religiöskirchlich sein müsse, weil die Religion für die Masse allein eine einheitliche Bildung des Charakters garantiere. Allein was hier an Einheitlichkeit gewonnen wird, geht meist an Freiheit und Vielseitigkeit verloren, wozu noch kommt, daß heute die Kirche gar nicht existiert, sondern nur einzelne Konfessionskirchen, welche als solche noch weniger den Anspruch machen können, die Personen für sich zu absorbieren. So war es denn natürlich, daß man den Menschen, der von Hause aus der höheren Gesellschaft angehörte, für diese erzogen wissen wollte. Allein so richtig es sein mag, daß die Erziehung auf die individuelle Stellung des einzelnen Rücksicht nehmen muß, so ist doch eine solche Theorie schon deshalb zu einseitig, weil hier die höheren und niederen Klassen so grundsätzlich geschieden sind, daß ein Verständnis für das allgemein Menschliche dem Zögling niemals auf-

gehen wird. Der neuere Sozialismus hat diesen Fehler zu verbessern gesucht, indem er für alle die gleiche Erziehung verlangt, insofern alle zu nützlichen Gliedern der wirtschaftlichen Produktivgenossenschaft erzogen werden sollen, wobei ja dann immerhin noch eine Berücksichtigung der individuellen Gaben, so weit es innerhalb der Grenzen dieses Zieles zulässig ist, stattfinden mag. Hier wird aber offenbar der Zögling erst recht zu einem unselbständigen Glied des Ganzen und bei dem einseitigen wirtschaftlichen Gesichtspunkt würde auch auf die Ausbildung der Anlagen das Hauptgewicht fallen, die diesem Ziele dienen. Diese Erziehung könnte leicht einen banausischen Charakter annehmen, wenn der Mensch an erster Stelle als wirtschaftliche Potenz gewürdigt wird. Nach dem, was wir über die Bedeutung der Persönlichkeit gesehen haben, muß das Ziel der Erziehung auf eine selbständige Persönlichkeit gerichtet sein, deren wesentliche Anlagen harmonisch ausgebildet sind, die fähig ist, sich als vernünftige sittliche Persönlichkeit im Verkehr zu betätigen; aber da die Anlagen individuell sind, müssen auch diese Persönlichkeiten individuelle Persönlichkeiten sein. Wenn man die fest ausgeprägte, sich konsequent ihrer Individualität bewußte sittliche Persönlichkeit als Charakter bezeichnet, so ist die Grundaufgabe der Erziehung die Bildung des Charakters. Nur ein so durchgebildeter Charakter ist imstande mit den anderen in Verkehr zu treten und sich in freien und organisierten Formen sittlich zu betätigen. Da niemand ein Charakter sein kann, der ein Spielball seiner Triebe, Gefühle, Affekte, Phantasievorstellungen ist, der nicht eine sittlich gebildete Intelligenz hat, der nicht eine wenn auch noch skizzenhafte Weltanschauung hat, der nicht einen gefestigten Willen und einen diesem zur Verfügung stehenden wohlgebildeten, gesunden seelischen und leiblichen Organismus hat, so wird es die Erziehung, um ihren Hauptzweck zu erreichen, den Charakter zu bilden, mit der Bildung all der genannten Kräfte zu tun haben. Und die Schwierigkeit der erziehlichen Aufgabe steigert sich noch, wenn man auf die individuelle Beschaffenheit der genannten Anlagen Rücksicht nehmen soll, die bei jedem in verschiedener Mischung vorhanden sind, um so aus jeder Person ein charakteristisches Wesen zu bilden.

Da ist die Frage von doppelter Bedeutung: wer soll erziehen? Wenn es sich um die Erziehung zur vollen Persönlichkeit handelt, so ist die Aufgabe, zur Selbständigkeit zu erziehen, also die Selbsttätigkeit so anzuregen, daß der Zögling immer mehr in den Stand gesetzt wird *sich selbst zu erziehen*. Die erste Bedingung hierfür

ist, daß der Zögling dazu bestimmt wird, sich erziehen zu lassen, daß er Vertrauen dem Erziehenden entgegenbringt und Empfänglichkeit. Aber diese Empfänglichkeit des Zöglings muß sich immer mehr zu einem eigenen Bildungsbedürfnis ausbilden, vermöge dessen er das Dargebotene selbständig verarbeitet und sich so zu eigen macht; er muß es lernen selbst zu urteilen. Wer also auch erziehe, der Pädagoge muß sich immer bewußt bleiben, daß er nicht am Gängelbande leiten soll, daß er nie mehr bevormunden soll, als es absolut nötig ist, daß er mit dem Zögling arbeiten, ihm zu selbständigem Denken, freiem Wollen die Anregung geben soll. In steigendem Maße soll der Zögling sich selbst erziehen lernen. Der Erzieher muß so erziehen, daß der reifgewordene Zögling zu dieser Erziehung seine Zustimmung geben kann, weil er sieht, daß sein Pädagog nur seine Kräfte zu entbinden, ihn zu eigener Betätigung anzuregen suchte und hierzu die besten Gelegenheiten schuf oder benutzte. Hiernach versteht es sich von selbst, daß der Zögling zur rechten Zeit vor die rechten Aufgaben gestellt wird, an denen er seine Kräfte, die leiblichen oder seelischen, üben kann, daß keine seiner Kräfte von der Betätigung ausgeschlossen werde, daß er nicht einseitig und doch nicht zerstreut wird, daß er sich konzentrieren lernt und das ihm wirklich Gelegenheit gegeben wird, selbst tätig zu sein, daß er nicht bloß einseitig rezeptiv, sondern auch produktiv tätig sei. Je nach seiner Reife soll ihm, da wo es angeht, auch Freiheit in der Wahl seiner Betätigung gelassen werden; Abwechslung zwischen Erholung und Arbeit muß richtig abgemessen sein und Freilassen und Beaufsichtigung in das rechte Verhältnis gebracht, die Beaufsichtigung aber womöglich so geübt werden, daß der Zögling auch während derselben sich nicht beengt fühlt, sondern zu freier Tätigkeit angeleitet wird, daß das Interesse an den Gegenständen der Beschäftigung geweckt und diese dadurch eine freie wird. Dies alles ist für denjenigen eine selbstverständliche Forderung, der den Zögling nicht bloß als das Objekt, sondern als das Subjekt der Erziehung betrachtet, der es möglichst auf Selbsterziehung des Zöglings abgesehen hat. Man hat den Grundsatz aufgestellt, man müsse den Willen brechen, daß er stark werde; die Jesuiten treiben diesen Standpunkt am weitesten, aber auch andere theologische Pädagogen haben ihn anerkannt. Indes ist das eine völlig schiefe Ausdrucksweise, der eine dualistische Auffassung zugrunde liegt, indem man die natürlichen Begehrungen und Affekte für verdorben von Hause aus hält und deshalb glaubt, sie bekämpfen zu müssen. Gewiß

müssen sie geregelt werden, ja es müssen auch Auswüchse abgeschnitten und Gelüste unterdrückt werden. Aber das Hauptgewicht fällt auf die positive, nicht auf die negative Seite, indem man die Selbsttätigkeit positiv in Anspruch nimmt, statt die Fehler direkt zu bekämpfen und damit gerade auf sie aufmerksam zu machen. Man kann es wohl durch eine rigoristische Erziehung bei manchem Zögling dahin bringen, daß er auf alles verzichten kann im Interesse eines einzigen Zweckes; aber wenn er damit auch frei von den meisten Affekten und Trieben sein mag, so ist er doch noch keine freie sich selbst bestimmende Persönlichkeit. Nicht den Willen brechen soll man, wenn auch Auswüchse abgeschnitten werden müssen, sondern die Gelegenheiten schaffen, daß sich der Wille frei und vernünftig betätigt, indem dem Zögling Aufgaben gestellt werden, deren Lösung seine eigene Tätigkeit in Anspruch nehmen, und indem man ihn, wo er gefehlt hat, selbst zu der Einsicht seines Fehlers bringt und womöglich die Gelegenheiten aus dem Wege räumt, in den Fehler zurückzufallen. Fragt man also: wer soll erziehen, so darf man nie die Antwort vergessen: so weit als irgend möglich der Zögling sich selbst; dann aber auch die Zöglinge sich gegenseitig. Die Kinder und noch mehr die heranwachsende Jugend verstehen einander weit besser als die Erwachsenen, die erst mit Mühe sich in ihre Kinderjahre oder Jugendjahre zurückversetzen müssen, um den Zögling völlig zu verstehen. Es gibt keine bessere Erziehung zur Selbständigkeit, als wenn man älteren Kindern z. B. auf einige Zeit die Verantwortung für ihre jüngeren Geschwister überläßt, wenn man heranwachsende Jünglinge ihre jüngeren Mitschüler in ihren Arbeiten beaufsichtigen läßt, natürlich nicht ohne die Oberaufsicht unmerklich zu behalten. Aber auch gegenseitig erziehen sich die Kinder in ihren Spielen und man tut gut, sie hier sich selbst zu überlassen, gerade wie reifere Jünglinge sich untereinander gegenseitig am besten für das Leben erziehen. Auch hier wird der Pädagog nur im Notfalle eingreifen, um zu verhindern, daß die schlechten Elemente die Oberhand gewinnen, soweit das nicht von selbst von seiten der Zöglinge besorgt wird.

Wenn wir aber nun weiter fragen, wer soll die werdende Selbsterziehung leiten, so sind es zu allererst die Eltern, die durch ihr Zusammenwirken den Zögling bilden, durch die Fürsorge für sein leibliches Wohlergehen und durch die Bildung der sittlichen Gesinnung, durch die liebevolle geistige und leibliche Pflege des Zöglings, die Vertrauen und Gegenliebe erweckt. Fichte hat mit

Recht darauf hingewiesen, daß die Eltern schon von Natur ihre eigenen Kinder besser verstehen als Fremde, und von den Kindern naturgemäß verstanden werden. Wenn es nicht absolut sein muß, ist es deshalb nicht recht, wenn die Mutter ihr Kind in den zarten ersten Jahren ihres Daseins nicht unter ihre schützenden Fittiche nimmt, und wenn der Vater vor lauter „Arbeit" nicht dazu kommt, um seine Kleinen sich zu kümmern. Schon hier sieht man aber, daß die Erziehung auch durch die sozialen wirtschaftlichen Verhältnisse mit bedingt ist, die so gestaltet werden müßten, daß den Eltern die Zeit bleibt, sich ihren Kindern zu widmen. Es sind mit die schönsten Partien ihrer Schriften, in denen Ellen Key für die Mutter die Pflicht und das Recht in Anspruch nimmt, ihre Kinder im zarten Alter zu erziehen und auf die Torheit aufmerksam macht, die in dem Verlangen einer Kollektiverziehung liegt, wo man fremden Frauen die Kinder anvertrauen will, die die Natur auf die Mutter angewiesen hat, und mit Recht fordert sie, daß den Müttern für diese Aufgabe die erforderliche Bildung müsse zuteil werden. Zweifellos wird die Stätte, an welcher die Bildung der Gesinnung vor allem gepflegt wird, die Familie sein. Hier kann das Gefühl seine rechte Nahrung finden, hier kann man auch am meisten der Individualität des Zöglings gerecht werden. Wenn die Charakterbildung im Mittelpunkt stehen soll, so sind es vor allem die Eltern und die zu der Familie gehörenden Personen, welche hier die werdende Selbstbildung zu leiten haben. Und doch genügt der Familienkreis für sich nicht. Wenn auch der Zögling glücklich zu preisen ist, der von guten Eltern erzogen wird, so können sie doch nicht alles das bieten, was zu einer vollkommenen Bildung erforderlich ist. Die Talente des Zöglings, seine intellektuellen Anlagen bedürfen einer weiter angelegten Bildung, als das Haus sie gewähren kann. Hier muß die Schule in die Lücke eintreten. Sie ist eine Organisation, die zu dem Zwecke geschaffen wird, die intellektuelle Bildung der Zöglinge zu fördern. Man hat die Schulen vielfach als Privatschulen eingerichtet. Dann hat die Kirche sich der Schulen angenommen und schließlich hat der Staat das Schulwesen in die Hand genommen. Die Privatschulen können der Individualität gerechter werden; aber die Zöglinge sind, solange es nur Privatschulen gibt, dem Zufall zu sehr überlassen. Da auf ein gewisses Maß der Talentbildung, besonders der intellektuellen Talentbildung, jeder Mensch Anspruch hat, um eine selbständige Persönlichkeit zu werden, so hat der Staat die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß keiner um

dieses Recht gebracht wird. Denn der Staat ist zu dem Zweck organisiert, das Recht der Persönlichkeiten zu schützen. Aber es ist sehr fraglich, ob daraus folgt, daß der Staat das ganze Schulwesen verwaltet. Vielleicht wäre es besser, daß die Pflege des Wissens von einer eigens für diesen Zweck organisierten Korporation in die Hand genommen würde, die die intellektuelle Bildung und Förderung der Erkenntnis von den höchsten bis zu den niedrigsten Stufen in einer Nation verwaltete, der der Staat nur mit seinem Rechtsschutz und wo nötig mit materiellen Mitteln zur Seite stünde. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist ein Schulsystem notwendig, das sowohl die für jeden unentbehrlichen Kenntnisse mitteilt, als auch den individuellen Bedürfnissen der für das Erkenntnisgebiet besonders Begabten gerecht wird, das endlich auch die für bestimmte individuelle Berufe notwendigen Kenntnisse übermittelt. Man hat auch auf den pädagogischen Wert der Schule für die sittliche Bildung des Charakters hingewiesen, ja man hat die Schulen für die ganze Erziehung verantwortlich machen wollen. Nun ist es nicht zu leugnen, daß die Schulen insofern pädagogisch wirken, als die Bildung der Intelligenz auch eine im engeren Sinne erziehliche Bedeutung hat, weil sie den Geist selbständig macht, daß die notwendige Schulordnung pädagogisch wirkt, daß die Schüler einander gegenseitig erziehen, daß die Lehrer als Personen die Schulordnung handhaben und durch ihre ganze Persönlichkeit personbildend wirken können. Aber dieser erziehliche Einfluß im engeren Sinne ist hier doch mehr die Nebenwirkung; die Bildung der Intelligenz ist das Wesentliche, und das ist um so mehr der Fall, je mehr die intellektuelle Bildung wissenschaftlichen Charakter annimmt. Man hat sogar von einer Universitätspädagogik gesprochen. Diese kann im wesentlichen nur in dem erzieherischen Einfluß bestehen, den ein methodisches Studium ausübt und in der Macht des guten Beispiels, während sonst hier gerade die Freiheit und die freie Selbstbildung die hauptsächlichste Aufgabe ist. Die Schule hat es überhaupt mit der Bildung der Intelligenz an erster Stelle zu tun, und bedarf ebenso der Ergänzung durch den erzieherischen Einfluß des Hauses, wie das Haus der Ergänzung durch die Schule. Es muß die Erziehung des Hauses und die Bildung der Schule Hand in Hand gehen. Man hat die Volksschule lange der Leitung der Kirche anvertraut und noch heute legt man solches Gewicht auf den religiösen Charakter der Schulerziehung, daß man dieselbe konfessionell gestaltet wünscht. Wenn aber die Bildung der Intelligenz

eine eigene Aufgabe ist, für welche die Organisation der Schulen vor allem geschaffen wird, so kann der Religion in ihrer konfessionell kirchlichen Gestalt kein solcher Einfluß eingeräumt werden, daß die Schule den konfessionellen Kircheninstituten überlassen wird oder, was der Sache nach nicht viel anders ist, daß der Staat seine Schulen konfessionell gestaltet, während er selbst nicht mehr konfessionell bestimmt ist. Gibt es Institute zur Pflege des religiösen Lebens, so mögen diejenigen, die ihnen angehören, die religiöse Bildung ihrer Kinder denselben überlassen, soweit die religiöse Erziehung des Hauses ergänzungsbedürftig ist. In den Schulen könnte die Religion nur insoweit in Frage kommen, als die Religion auch Gegenstand des Wissens ist und die Kenntnis des religiösen Lebens der Menschheit auch zu der Ausbildung der Intelligenz gehört. Also Religionsgeschichte könnte in der Schule am ehesten getrieben werden. Gerade das religiöse Leben, das die eigenste Angelegenheit der freien Persönlichkeit ist, darf in keiner Weise anders gepflegt werden, als so, daß die Erziehung den Menschen instand setzt, die Bedeutung desselben würdigen und sich frei in diesem Gebiete entscheiden zu können, das als die persönlichste Angelegenheit nicht auf Zwang und nicht auf bloße Gewohnheit gegründet werden darf.

Sechster Vortrag.

Wir fassen nun die sittliche Bildung der einzelnen Vermögen noch genauer ins Auge. Da diese aber keineswegs bloß im unmündigen Alter ausgeübt wird, sondern auch im mündigen, ja im letzteren erst zu voller Selbstbildung wird, so können wir hier von diesem Unterschied absehen und denselben nur gelegentlich berühren. Wir werden aber sehen, wie sehr das sittliche Leben ein ganzes ist, je mehr wir uns hier auf einzelne Punkte besonders einlassen, da jede einzelne Aufgabe mit allen übrigen im engsten Zusammenhange steht. Man kann in dem ganzen Gebiete der Bildung der einzelnen Vermögen zwar allgemeine Regeln aufstellen, sie verlangen aber immer zugleich, um durchgeführt zu werden, Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse. Ebenso aber kann kein

Vermögen ohne das andere vollkommen gebildet werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß es sich prinzipiell um die Bildung der sittlichen Persönlichkeit handelt, der diese Vermögen angehören. Es ist selbstverständlich unmöglich diesen reichen Stoff in diesen Vorträgen auch nur annähernd zu erschöpfen. Ich werde daher einzelne besonders wichtige Punkte, die im Vordergrunde des Interesses stehen, herausheben. Zunächst handelt es sich um die Pflege des Leibes und die Kultivierung der mit ihm verbundenen Triebe. Hier stehen sich verschiedene Ansichten gegenüber. Die einen achten den Leib und das sinnliche Leben gering gegenüber dem geistigen oder geistlichen. Sie sehen in dem Leib wesentlich nur das Fleischliche, das immer zu Zügellosigkeiten geneigt sei. Es ist die dualistische Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele, die hier zugrunde liegt, die den Leib für einen Kerker der Seele hält. Die entgegengesetzte Ansicht ist die materialistische, die die Seele für eine Funktion des Leibes erklärt, die in der neueren Zeit an Boden gewonnen hat. Die erste Ansicht, die dualistische wird darauf dringen, den Leib auf alle Weise einzuschränken, sie wird auf Askese aller Art gerichtet sein; die andere wird die möglichste Pflege des Leibes verlangen, weil das ganze Leben von dem Leib abhängt und der Geist, als bloße Funktion des Leibes natürlich von demselben bedingt ist. Gewiß wird nach dieser Ansicht die Gesundheitspflege das wesentlichste Erfordernis der Ethik sein und daß dieselbe gegenwärtig in so starkem Maße hervortritt, hängt mit dem Überwiegen der naturalistischen Richtung zusammen. Der Arzt, der die Gesundheitspflege leitet und der Nationalökonom, der zeigt, wie die Leibespflege allgemein durchgeführt werden kann, wären hier die wahren Ethiker. Die Ethik würde vor allem Technik der Leibespflege. Der Arzt hätte besonders darauf zu achten, daß die verschiedenen Funktionen des Leibes normal verlaufen und in das rechte Verhältnis gesetzt werden, daß z. B. Gehirnzüchtung und Bildung des Muskelapparates nicht einseitig betrieben werden, daß die Nahrung möglichst den Bedürfnissen des Körpers angepaßt wäre, und der Nationalökonom hätte zu zeigen, wie für alle diejenigen Mittel beschafft werden können, die für die Leibespflege notwendig sind. Soviel Gutes hier geschaffen werden kann, so gehört dies alles doch mehr der Technik an. Die nächste sittliche Frage ist die, in welchem Maße die Leibespflege geübt werden soll, und diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn man das Verhältnis von Leib und Geist bestimmt. Mir scheint nun weder

die dualistische noch die materialistische Richtung berechtigt zu sein. Leib und Geist können nicht aufeinander zurückgeführt werden, sie sind unterschieden, aber nicht getrennt. Sie sind schwerlich auch nur die zwei Seiten oder Wirkungsweisen Einer zugrunde liegenden Substanz. Daher ist auch der Parallelismus zwischen Leib und Seele, den man neuerdings wieder annimmt, nicht haltbar; sie stehen vielmehr in Wechselwirkung, was Busse in einer ausführlichen Schrift über Leib und Seele zu zeigen versucht hat, was hier aber aus der Psychologie vorausgesetzt werden muß. Nur darauf, daß der Geist Einfluß auf den Leib ausüben kann, beruht die Aufgabe seiner ethischen Bildung. Er soll zum gehorsamen Organ und Darstellungsmittel des Geistes gemacht werden, aber allerdings unter Berücksichtigung der Gesetze, die die Physiologie und Psychophysik zu finden vermag. In dieser Bestimmung des Leibes für die Zwecke des Geistes ist das Maß für die Pflege des Leibes und seiner Gesundheit gegeben.

Durch diese Bestimmung ist selbstverständlich ausgeschlossen, daß irgendwie die Kräfte des Körpers durch Askese geschwächt werden dürfen; es ist aber ebenso ausgeschlossen, daß die Pflege des Körpers und seiner Gesundheit zum Selbstzweck gemacht werden kann. Schon hier zeigt sich der Zusammenhang dieser Aufgabe mit allen anderen ethischen Aufgaben. Wer den größten Teil seines Lebens mit Schlafen, Essen, Toilettemachen, Besuch von Bädern im Sommer, um sich für die Wintercampagne zu stärken, körperlichem Sport und ähnlichen Dingen hinbringt, der wird doch trotz all seiner Leibespflege keine Gesundheit im ethischen Sinne erzielen. Wir haben es in der Hygiene gewiß weiter gebracht als irgendein anderes Zeitalter und vielleicht auch eine gewisse Lebensverlängerung und Besserung der Gesundheitsverhältnisse erzielt. Aber ist damit die Moral der Menschen wirklich gebessert worden? Ist auch nur die Gesundheit wirklich allseitig gefördert worden? Die Klage über Nervosität ist eine allgemeine. Neben vielen anderen Gründen beruht sie darauf, daß man zuviel den körperlichen Gefühlen nachgibt, auf sie aufmerksam wird und eben dadurch die Sensibilität ins ungemessene steigert. Wer darauf sieht, den Körper für die Arbeit tauglich zu erhalten, aber nicht darauf, ein möglichstes Gefühl der Gesundheit zu erzeugen, und den Körper gleichsam selbst zu einem möglichst tauglichen Genußmittel zu machen, wird der Neurasthenie, Hysterie und ähnlichen Zuständen weit weniger anheimfallen. Der Gesunde fühlt seine körperlichen Organe nicht

und die Gesundheit selbst bestimmt sich ethisch nach der Tauglichkeit des Körpers, Organ und Darstellungsmittel des Geistes zu sein. Die Pflege der Gesundheit muß sich also nach diesem Maßstabe richten. Die Kultur, die den Menschen über den bloßen Naturzustand erhebt, bringt auch eine Fülle unnatürlicher Verhältnisse mit sich, die den Körper von dem naturgemäßen Leben entfernen. Der Aufenthalt in geschlossenen Räumen, die Anhäufung der Kinder in den Schulräumen, der Erwachsenen in Fabrik- oder Bureauräumen, die einseitig sitzende Lebensweise vieler Menschen, die einseitige Anstrengung des Gehirns und Nervensystems durch die sich beständig steigernden Anforderungen in den Schulen und im Leben, die ungesunde Art der Erholung in Wirtschaften oder in großen Gesellschaften, die selbst wieder auf die Dauer mehr Anstrengung als Erholung sind, und vieles andere ist Gegenstand ernster Erwägung geworden. Man sucht ein Gegengewicht zu schaffen, indem man wieder mehr mit der Natur verkehrt und auf naturgemäße Weise die körperlichen Organe in den Freistunden durch Sport aller Art beschäftigt. In dem Verkehr mit der Natur gewinnt der Körper neue Spannkraft, wie Antäus durch die Berührung mit der Mutter Erde, und Anstrengungen, die seinen Kräften angepaßt sind und gleichmäßig die verschiedenen Organe üben, machen ihn elastisch. Andererseits hat das Sportwesen seine Grenze darin, daß es nicht darauf ankommt, ein Athletentum irgendeiner Art zu erreichen, das eine Seite des Körpers allein ausbildet oder diese Ausbildung zum Selbstzweck macht. Was bei uns in dieser Hinsicht zuwenig war, ist in England zuviel. Zu leugnen ist aber nicht, daß eine tüchtige Übung der Muskelkraft auf den Willen einen bedeutenden Einfluß ausübt. Wer mit Energie körperliche Hindernisse überwindet, wird sich überhaupt den Hindernissen tapfer entgegenstellen und Zähigkeit in der Verfolgung seiner Zwecke beweisen. Die Grenze liegt in dem Zweck, einmal den Körper zu einem kräftigen Organ des Geistes auszubilden, wodurch das bloße Athletentum ausgeschlossen ist, und sodann ihn zum geeigneten Darstellungsmittel des Geistes zu machen, womit die ästhetische Ausbildung des Leibes gefordert ist.

Die Gesundheitspflege hat es mit der rechten Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse zu tun, der Ernährung, Kleidung, Wohnung und um all diese Dinge kümmert sich die moderne Hygiene. Die Ernährung des Menschen ist ebenfalls von der Natur dadurch abgewichen, daß er die Speisen sich erst zubereitet. Von dem Herd

geht alle Kultur aus. Eben hiermit ist aber die Möglichkeit einer beständigen Steigerung der kulinarischen Genüsse gegeben und eine immer größere Entfernung von dem natürlichen Zustande. Daß die Nahrung gesund sei, daß jeder sich gewöhne, das seiner individuellen Leibesart entsprechende Maß und die ihr entsprechende Auswahl der Speisen zu treffen, ist selbstverständlich in der Theorie und doch oft so schwer ausgeführt in der Praxis. Es ist besonders eine Eigentümlichkeit des Menschen, daß er irgendwelche nervenanreizende Mittel verwendet, Tabak, Alkohol, Opium, Haschisch, pikante Gewürze u. a. Da wir fast bei allen Völkern diese Neigung finden, so muß sie wohl in der Natur des Menschen irgendwie begründet sein. Und doch zeigt sich hier gerade die größeste Gefahr; denn notorisch fallen viele Menschen diesen Reizmitteln zum Opfer. Die Ethik kann hier wohl die Pflicht der Mäßigkeit einschärfen: es bleibt Theorie und der Reiz ist für viele übermächtig. Hier ist nun das angebracht, was man Fasten nennt. Wenn dem Menschen, der die Herrschaft über sich verloren hat oder sie zu verlieren droht, die Gelegenheit entzogen wird, sich solche Genüsse zu verschaffen, so kann er auf den normalen Zustand gebracht werden. Hier greift die persönliche Ethik sofort in das soziale Gebiet über. Denn es wird auch darauf ankommen, vorbeugend zu wirken und das kann in wirksamer Weise nur die Gesellschaft tun, indem die Gelegenheit beschränkt wird, Alkohol namentlich in den gefährlichen Formen des Schnapses zu gewinnen. Wenn man bedenkt, welch verwüstenden Einfluß auf die Gesundheit der künftigen Generation der Alkoholismus ausübt, wie ein großer Prozentsatz der Verbrechen auf seine Kosten kommt, so kann man nicht ernst genug diese Frage behandeln. Man hat in manchen Ländern ein direktes Verbot des Alkoholgenusses ergehen lassen und die Temperance hat auch die völlige Enthaltsamkeit verlangt. Allein wenn auch unter anormalen Verhältnissen eine solche Forderung oft heilsam sein mag, so ist sie doch übertrieben, indem sie alle anderen unter ein Gesetz bringt, das nur den Unmäßigen gelten sollte. Man kann es wohl für den Unmäßigen als Forderung ansehen, daß er sich gänzlich die Gelegenheit zum Alkohol oder ähnlichen Genüssen entzieht oder daß sie ihm entzogen wird, aber nicht für denjenigen, der von diesen Reizmitteln einen mäßigen Gebrauch macht, wo am Ende jeder im einzelnen seine Grenze kennen muß. Für dieses ganze Gebiet aber gilt, daß der Mensch womöglich seine Ernährungsbedürfnisse nicht allein, sondern in Ge-

meinschaft befriedige, so daß das rein Animalische durch eine geistige Geselligkeit zurückgedrängt wird. Wenn mit der Befriedigung des Nahrungstriebes eine gewisse Lust verbunden ist, so wird man diese für sich noch nicht für sündhaft erklären können. Speisen und Getränke sollen gesund und schmackhaft sein; wenn freilich der menschliche Gaumen auch in dieser Hinsicht einer beständigen Verfeinerung fähig ist, so wird der Begriff des Schmackhaften ein relativer sein und die ethischen Grenzen werden hier durch die individuellen Verhältnisse bedingt sein, da keiner unverhältnismäßige Summen für sein Ernährungsbedürfnis ausgeben soll, weil sich hierin ein niedriger Egoismus offenbaren würde. Etwas anders steht es mit den Mahlzeiten, welche dem Gebiet der Geselligkeit im engeren Sinne angehören. Aber auch da muß der Luxus weniger auf die bloßen Genüsse des Gaumens als auf die ästhetischen Genüsse gerichtet sein. Überhaupt soll die Befriedigung des tierischen Nahrungsbedürfnisses durch die Art, wie es befriedigt wird, immer zugleich die Herrschaft des Geistes offenbaren, in der ästhetischen Art des Essens, in der Vermeidung alles tierischen Schlingens, in der Verbindung der Geselligkeit mit der Mahlzeit. Daß eine gesunde Gewöhnung von Jugend an das rechte Verhalten des Erwachsenen in diesem Gebiet vorbereiten muß, versteht sich von selbst und es ist im höchsten Maße verderblich, wenn man die Jugend an Schleckereien gewöhnt und dadurch verweichlicht oder durch frühzeitigen Alkoholgenuß überreizt.

Was die Kleidung betrifft, so ist diese ja auch gerade in der Gegenwart Gegenstand der Verhandlung unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit. Wie von dem Herd die Kultur ausgeht, so ist auch die natürliche Nacktheit des Menschen für ihn ein außerordentlicher Antrieb zur Kultur; teils ist es das Bedürfnis der Erwärmung oder der Abwendung der Einflüsse der Hitze, teils das Gefühl der Schamhaftigkeit, teils ein ästhetisches Gefühl, das bei der Bekleidung eine Rolle spielt. Daß eben deshalb auch alle drei Faktoren für die Bekleidung in Betracht kommen, versteht sich von selbst; sie soll anständig, ästhetisch kleidsam und gesund sein. Jedenfalls ist die Kleidung am vollkommensten, die allen drei Gesichtspunkten gerecht wird. Welche Kleidnng gesund sei und nicht den Körper in unnatürlicher Weise einengt oder seine Funktionen beeinträchtigt, das zu bestimmen ist Sache der Technik und hier ist wieder der enge Zusammenhang dieser Frage mit der Wissenschaft und der Gemeinschaft deutlich. Die Umwandlung der Frauentracht

in Reformkleidung ist noch in aller Munde und gewiß ist es auch ethische Forderung, daß ungesunde Kleidungsstücke entfernt werden, z. B. solche, die notorische Bazillenfänger sind, wie die Schleppe. Um des ästhetischen Reizes willen darf die Gesundheit nicht Schaden leiden, zumal auf die Dauer auch durch die Schädigung der Gesundheit der ästhetische Reiz geschädigt wird. Man hat in früheren Zeiten Kleiderordnungen gehabt, die Stände hatten ihre besonderen Trachten, und ebenso gab es Nationaltrachten. Das alles ist teils der Nivellierung teils der Freiheit zum Opfer gefallen. Wie aber die Gesellschaft geradezu unanständige Kleidung mit Recht nicht dulden soll, so könnte man fragen, ob sie nicht auch gut täte, ungesunde Kleidungsstücke zu beseitigen, die gemeinschädlich wirken.

Auch die Wohnung gehört in das Gebiet der Gesundheitspflege und hier greift die Gesellschaft schon ein, um die schlimmsten Mißstände abzuschaffen und für die arbeitenden Klassen gesunde und behagliche Wohnungsverhältnisse herzustellen. Die Wohnung ist in den nordischen Klimen noch viel bedeutsamer als in den südlichen, wo man sich mehr im Freien aufhalten kann. Durch die Anhäufung von Arbeitern mit ihren Familien, besonders in den Städten, ist die Wohnungsnot bedeutend gestiegen. Obgleich es der Freiheit eines jeden entspricht, sich eine für ihn passende Wohnung zu beschaffen, die wie die Kleidung als *sein* erweiterter Leib angesehen werden kann, obgleich die Familie eine passende Wohnung bedarf, um ein selbständiges Dasein führen zu können, so sind doch die sozialen Verhältnisse so verwickelt geworden, daß die Gesellschaft hier helfend eingreift. Die Fürsorge für die Gesundheit der Wohnung ist aber hier auch das erste, wenn freilich auch bei der Wohnung noch viele andere Interessen in Betracht kommen. Mit den festen Wohnsitzen beginnt erst in vollem Sinne die menschliche Kultur. Sie sind die Vorbedingung dafür, daß aus der Horde ein Volk werden kann, daß ein geordnetes Aufeinander- und Miteinanderwirken stattfinden kann. Da darf es nicht dahin kommen, daß die Wohnungsnot wieder barbarische Zustände herbeiführt. Wo aber sich die Kulturentwicklung zu Massenproduktionen in den Fabriken ausgebildet hat, da ist es ebenso Pflicht für die möglichste Gesundheit dieser Arbeitsräume zu sorgen, wie dasselbe von den öffentlichen Schulen gilt, wo sich schon eine Schulhygiene ausgebildet hat.

Zu der Gesundheitspflege gehört auch die Pflege der Reinlich-

keit. Sie umfaßt den eigenen Körper, wie die Nahrung, Kleidung, Wohnung und ist ebenfalls Gegenstand der Hygiene geworden. Es sammeln sich durch den Stoffwechsel in der Natur und in unserem Körper eine Fülle von Stoffen an, die dem Organismus schädlich sind und die entfernt werden müssen, wenn der Organismus gesund funktionieren soll. Daher ist die Reinlichkeit ein Kampf mit der Trägheit der Materie und hat große sittliche Bedeutung, sofern sie überhaupt die Energie fördert, vor Schlendrian bewahrt und nicht umsonst sagt man, daß unreinliche Menschen auch nicht selten eine unreinliche Gesinnung haben. Der Unreinlichkeit gegenüber empfindet der kultivierte Mensch ein Gefühl der Unlust, das man Ekel nennt. Der Ekel ist teilweise individuell bestimmt oder anerzogen; aber wenn derselbe auch als Naturgefühl einer Leitung durch die Vernunft bedarf, so ist er doch eine günstige Handhabe, um die Reinlichkeit durchzuführen. Die Ausübung der Reinlichkeit fordert eine beständige Bearbeitung der Materie, und man hat im Altertum diese Beschäftigung als eine banausische angesehen, insoweit es sich nicht direkt um die Pflege des eigenen Körpers handelt, während andererseits namentlich im alten Rom die Reinlichkeit wenigstens in bezug auf die Volksbäder, die Kloakenanlage, Wasserleitungen einen bewunderungswürdig hohen Grad erreicht hatte, und schon damals Gegenstand öffentlicher Pflege geworden war. Zweifellos ist dieses ganze Gebiet der Gesundheitspflege von der Gemeinschaft abhängig; der einzelne kann nicht die Mittel herbeischaffen, die für ein reinliches Leben nötig sind und auch in dieser Hinsicht gilt noch heute das Wort des Aristoteles, daß der Stadtstaat um des Lebens willen notwendig sei. Es steigern sich hier beständig die Bedürfnisse, die nur durch gemeinsame Arbeit bewältigt werden können. Im großartigen Maßstabe zeigt sich die Bedeutung der Gesellschaft in den hygienischen Ordnungen zur Verhütung der Ausbreitung von Krankheitsstoffen. Ebenso aber hängen alle Zweige der Körperpflege auch ab von dem Besitzstand der einzelnen, der wieder von den gesamten Erwerbsverhältnissen abhängig ist. Kurz es bewährt sich uns hier das oben Bemerkte, daß die Selbstbildung abhängig ist von der Gemeinschaft der Menschen und von den Organisationen. Die schwierige ethische Frage ist hier die, ob denn nicht doch angesichts des ungeheuren Einflusses der Gemeinschaft auf dieses so wichtige Gebiet diese Seite der Ethik sozial sein muß, wie man denn zu einer rationellen Hygiene erst durch die Organisation derselben und durch die hygienischen Einrichtungen des Staates und der

Kommunen gekommen ist. Hier setzt der Sozialismus ein, indem er soziale Speiseanstalten, große gemeinsame Wohngebäude, gemeinsame Waschanstalten u. a. fordert, wo all diese Geschäfte besser und billiger besorgt werden können als von den Privaten. Man wird hier zwischen den gesundheitlichen Bedürfnissen unterscheiden müssen, die für alle gleich sind, und denen, wo die Individualität eine Rolle spielt. Kanalisationen, Wasserleitungen, Heizvorrichtungen, Beleuchtung der Häuser u. a. sind Einrichtungen, die allen gleichmäßig zugute kommen. Wenn hier selbst ein Zwang ausgeübt wird, wird die Freiheit keines Menschen beeinträchtigt, vorausgesetzt, daß es jedem möglich ist, Verbesserungsvorschläge zu machen, die von den öffentlichen Organen geprüft werden. Dagegen giebt es andere Seiten, wo die sittliche Freiheit durch öffentlichen Zwang empfindlich geschädigt würde. Das wäre schon der Fall bei öffentlichen Speiseanstalten und großen gemeinsamen Wohnräumen. Denn das individuelle Leben der Familie wird durch den eigenen Herd zusammengehalten. Gerade daß mit Liebe gekocht ist, wie man zu sagen pflegt, ist etwas ethisch Bedeutsames und die Hausfrauen, die es unter ihrer Würde halten, sich um die Küche zu kümmern, ergeben sich einem falschen Spiritualismus. Mindestens müssen sie ihre Anordnungen treffen; und sicherlich ist es für den gemeinen Mann eine bedeutsame Ermunterung zur Arbeit, wenn er weiß, daß eine liebende Frau für seine Nahrungsbedürfnisse sorgt. Ähnliche Bedenken erheben sich, wenn man im Interesse der Hygiene alle die an ansteckenden Krankheiten Leidenden zwangsmäßig aus dem Hause entfernen will. Auch hier wird gerade denen die Gelegenheit entzogen, für die hilfsbedürftigen Ihrigen zu sorgen, die natürlicherweise am meisten dazu berufen sind. Mag man Familien möglichst isolieren, in denen solche Fälle vorkommen; aber hindere man nicht die zueinander Gehörigen einander da beizustehen, wo sich die Liebe am meisten bewähren kann, während man doch von jeder Diakonisse oder jedem Krankenwärter oder Arzte verlangt, daß er sich mit Hintansetzung seiner Gesundheit, der Gesundheit der anderen widme. Kurz überall da, wo wirklich persönlich individuelle Interessen im Spiele sind, muß der soziale Zwang Halt machen.

Die ethische Behandlung des Leibes kommt aber noch nach einer anderen Seite in Betracht, sofern der Leib nicht nur Organ, sondern auch Darstellungsmittel des Geistes ist. Eben hier handelt es sich darum, daß der geistige Gehalt auch im Leib sich abspiegele. Hier ist das ästhetische Moment maßgebend, das zwar seine eigenen Gesetze

hat, das aber doch auch ethische Bedeutung hat, sofern sich in ihm die Harmonie des Leibes mit der Seele ausspricht. In der Befriedigung des Nahrungstriebes zeigt sich das ästhetische Moment teils in der Art des Essens und Trinkens; alle Gier muß verschwunden sein, sie zeigt sich darin, daß der Mensch Maß zu halten versteht und der Geist nicht von dem sinnlichen Genuß sich unterjochen läßt. Es ist unschön, wenn die Menschen ihren Leib nicht mehr in der Gewalt haben beim Essen und Trinken; auch bei Festgelagen muß das Ästhetische in der Ausschmückung der Tafel, in der Art, wie die Speisen serviert werden, in der Art, wie die Unterhaltung gepflegt wird, die Herrschaft haben, und aller Luxus hat nur als ästhetischer seine Berechtigung, während das Protzentum von Parvenüs nicht nur unschön, sondern auch unethisch ist, weil es kein ethischer Zweck ist, seinen Reichtum auszustellen, sondern dieser eben in diesem Gebiete im Dienst der Schönheit verwendet werden soll. Ebenso soll aber jeder auch seinen Leib zum Ausdruck seines geistigen Wesens machen in dem ganzen Habitus, in den Gebärden, in den Gesichtszügen. Es gibt eine künstliche Art, seine leiblichen Gebärden in der Gewalt zu haben, welche man als Verstellungskunst bezeichnen kann. Da werden die Manieren künstlich, affektiert, gesucht. Man gibt sich nicht natürlich, wie man ist, man zeigt sich steif, in künstlicher Würde, in gekünstelter Freundlichkeit der Gesichtszüge. Kurz das Äußere entspricht nicht dem Inneren. Ebenso aber gibt es ein naturalistisches Sichgehenlassen, eine Verachtung aller guten Manieren, die auf Mangel an Selbstzucht schließen läßt. Es gehört nicht zur Wahrhaftigkeit, daß man jede schlechte Regung des Innern sofort offenbart. Zwischen jenen beiden Extremen liegt die wahre Schönheit in der Mitte. Freilich ist ein ethischer Geist vorausgesetzt; dieser soll sich aber einfach darstellen ohne Künstelei und ohne Naturalismus. Den Gefühlen, Affekten, Gedanken sofort einen leiblichen Ausdruck zu geben, liegt in unserer Naturanlage; aber die Erziehung, wie die Selbstbildung muß hier dazu führen, daß die Seele die motorischen Nerven in der Gewalt hat, was freilich den verschiedenen Menschen je nach ihrem Temperament leichter oder schwerer fällt. Was man selbst innerlich mißbilligen muß, braucht nicht noch in das Äußere herauszutreten. Die Art sich leiblich darzustellen gehört zu dem Individuellsten des Menschen und die Harmonie zwischen Leib und Seele wird sich besonders bei den beiden Geschlechtern verschieden darstellen, bei den Männern überwiegend in Würde, bei den Frauen in Anmut. Und

doch ist auch dieses Gebiet von dem Zaun der Gemeinschaft umgeben, von der Sitte. Die Sitte schreibt dem Menschen vor, wie er sich zu benehmen hat und ordnet die geselligen Beziehungen. Ihr Zweck ist den Verkehr der Menschen zu erleichtern, indem sie einen jeden nötigt, dem anderen mit Achtung zu begegnen, und höflich zu sein. Die Rücksicht auf das Urteil anderer übt einen großen Einfluß auf die Selbstdarstellung aus. Das gemeinsame Urteil über die Geselligkeit fixiert sich in der Sitte. Insofern nun die Sitte die allen gemeinsamen Regeln für die Selbstdarstellung festlegt, ist sie ein Hilfsmittel für die Selbstzucht des einzelnen. Aber die Sitte kann selbst degenerieren und statt den Verkehr zu erleichtern ihn erschweren; das umständliche Zeremoniell bei vornehmen Gesellschaften ist hier lange nicht so schlimm als die scharfe Abgrenzung der Stände durch die Sitte, die das gemeinsam Menschliche vergessen macht, und steife Formen des gewöhnlichen Verkehrs, die dazu verführen, die leere Form vor dem Inhalt zu bevorzugen. Die Sitte kann auch degenerieren, sofern sie ein Sichgehenlassen begünstigt, wie das in den Wirtschaften der Fall ist. Der einzelne wird sich nicht unbedingt der bestehenden Sitte zu unterwerfen haben; er kann durch sein Beispiel dazu beitragen, die Sitte zu ändern, zu bessern; denn Sitte sind Verkehrsgebräuche, die noch in Kraft sind, die von den Menschen geübt werden. Wenn einer die Sitte nicht mitmacht, oder gegen die Sitte verstößt, nicht weil er seine Selbstherrlichkeit zur Geltung bringen will, sondern weil er es für seine Pflicht hält die Sitte zu reformieren, weil er glaubt, daß sie eine vernünftige Selbstdarstellung erschwert, so kann man das ethisch nicht tadeln.

Auch die Kleidung soll ästhetisch beschaffen sein; die Tendenz den Leib zu schmücken haben schon die Wilden. Die Kleidung soll sich dem Körper anschmiegen, so daß sie die Harmonie der natürlichen Gestalt offenbart ohne Zwang und Schwerfälligkeit. Die Kleidung wird freilich verschieden sein je nach den Vermögensverhältnissen und nach dem Zwecke — man wird festliche und gewöhnliche Arbeitskleidung unterscheiden. Aber die Neigung durch Kleider sich vor anderen hervorzutun, in Gedanken und tatsächlich mit der Kleidung sich mehr zu schaffen machen, als es die Kleidung verdient, zeugt von Überschätzung der körperlichen Erscheinung; geradesowenig soll man aber die Kleidung genial vernachlässigen. Denn als erweiterter Leib soll sie auch der Würde und Anmut der persönlichen Erscheinung entsprechen. Die Sitte in diesem Gebiete ist die Mode, die freilich beständig wechselt und insofern von der Sitte

verschieden scheint, die aber doch eine ähnliche Herrschaft ausübt wie die Sitte. Seit man vorgeschriebene Trachten höchstens noch für bestimmte Berufskategorien festhält, und die Nationaltrachten abkommen, ist die alles nivellierende und alles immer wieder verändernde Mode um so stärker zur Herrschaft gekommen. Ihering meint in seiner Schrift Zweck im Recht, die Mode verdanke ihren Ursprung dem Wunsch der höheren Stände sich von den mittleren und niederen zu unterscheiden. Obgleich das teilweise richtig sein mag, so kann das doch nicht ihr alleiniger Grund sein. Offenbar treibt hier die freie Phantasie ihr Spiel, die immer neue Formen schaffen will, wie die ewig junge Natur und diejenigen, welche für geschmackvoll gelten, sind die führenden. Freilich zeigt sich gerade hier das Heerdenprinzip der Menschen besonders stark, daß sie in dem individuellsten, ihrer eigenen Kleidung sich durch andere blind leiten lassen. Es ist dabei eine gewisse Eifersüchtelei im Spiel; man will immer mit dem Neuesten gehen. Aber wie dem auch sei, selbst die Mode ist ethisch begrenzt, denn die Kleidung soll des menschlichen Leibes würdig sein, der den Geist harmonisch darstellt. Sie darf nicht das Überwiegen sinnlicher Neigungen offenbaren; sie soll zur Erhöhung der Anmut, zur Steigerung der Würde dienen und den Funktionen angemessen sein, die man in der Kleidung ausüben will. Hier kommt es auf die Bildung des guten Geschmacks an, und wer in diesem Gebiet reformieren will, muß sich eines guten Geschmacks befleißigen. Eine weiter ausgebreitete ästhetische Bildung würde viel dazu beitragen, die Geschmacklosigkeiten zu beseitigen, denen die Mode so oft unterworfen ist. Wir sind hiermit auf die Bildung der Phantasie verwiesen, die ein sehr wesentlicher Teil der Selbstbildung ist, ohne die es weder ästhetische Darstellungen noch Geschmacksurteile geben kann.

Die Phantasie ist eine spontane, freie, produktive Kraft und da sie ihren Inhalt in sinnlichen Anschauungsbildern offenbart, geht sie in der Entwicklung der Ausbildung des Verstandes voran. Der Spieltrieb des Kindes zeigt sich zugleich in dem Verkehr mit Phantasiegestalten; es baut sich seine eigene Welt auf. Zwar verfährt die Phantasie nicht absolut schöpferisch, sie kombiniert nur vorhandene Stoffe, aber sie geht doch in ihren Kombinationen über die gegebene Wirklichkeit hinaus und idealisiert, indem sie all die Hindernisse der Empirie beseitigt, die einem als Ideal vorgestellten Zustand im Wege stehen. So schafft sie vor allem auch Idealgestalten und bringt in ihren Kombinationen solche Situationen hervor, in denen ein bestimmter

Charakter am vollkommensten seine charakteristischen Eigentümlichkeiten zeigen kann. Sie sucht Ideen durch Anschauungsmaterial zu illustrieren oder sie sucht zu einem mannigfachen Anschauungsmaterial die Ideen, indem sie z. B. eine Normalidee schafft. Die platonischen Ideen haben etwas von solchen Normalideen, Musterbildern, die immer konkret anschauungsmäßig sind, indem auf ein Individuum die charakteristischen Hauptvorzüge der Gattung gehäuft werden, die in solcher Kombination sich in keinem einzelnen Individuum finden. Sie schafft Bilder, welche die empirische Welt ergänzen, teils um sie anzuschauen, teils um nach ihnen die Wirklichkeit umzugestalten. Doch pflegt sie sich dabei wenig um die Mittel der Ausführung zu kümmern. Sie ist nicht selten in der Gefahr, uns durch die Anschauung eines Idealbildes so zu fesseln, ja zu berauschen, daß sie den Willen lahm legt. Die Richtung der idealbildenden Tätigkeit hängt von der Grundrichtung des Geistes ab und so kann die Phantasie am Boden haften und das Sinnliche, das die Wirklichkeit versagt, anschauend genießen, und indem so die Phantasie mit sittlich unerlaubten Vorstellungen spielt, übt sie einen verhängnisvollen Einfluß auf das Sinnenleben, so daß man schließlich die Herrschaft über die Triebe verliert. Indem sie der Wirklichkeit durch ihre Idealbilder entfremdet, kann sie die, die sich ihr hingeben, für das praktische Leben unbrauchbar machen, insofern sie über Luftschlössern das praktisch Mögliche aus den Augen verlieren. Ja sie kann durch das Gefühl und den Affekt angeregt, uns völlig falsche Bilder von den Menschen und Verhältnissen vorzaubern und so zu einer gänzlich verkehrten Behandlung derselben verleiten. Und indem sie Idealbilder schafft, kann sie leicht zu einer unfruchtbaren Kritik verführen, die sich selbst genug ist, ohne zu sinnen, wie man die Mängel bessern könne. So haftet der Pessimist an der unfruchtbaren Anschauung seines Ideals. Aus all diesen Gründen gibt es nüchterne Naturen, die der Phantasie den Krieg erklären und auf die nüchterne Beobachtung der Wirklichkeit und auf die klare Bildung von Zweckbegriffen den Hauptwert legen, die für das praktische wie für das theoretische Leben die der Wirklichkeit abgewandten Phantastereien der Phantasie perhorreszieren. Allein die Phantasie läßt sich nicht so ohne weiteres eliminieren. Gerade wenn sie von der Wirklichkeit ausgeschlossen wird, treibt sie um so mehr in einer unwirklichen Welt ihr Wesen. Auf nüchterne rationalistische Zeiten folgten romantische Phantastereien, und oft genug rächt sich die Verachtung der Phantasie dadurch, daß das

Leben dürr, und kahl, jeder Frische und Lebendigkeit entbehrt. Die Phantasie kann gar nicht entbehrt werden, denn sie ist es, die zwischen der nüchternen Begriffswelt und der sinnlichen Erscheinungswelt die Verbindung herstellt, indem sie den nackten Begriff mit Anschauungsformen umkleidet und die Anschauungsformen unter einer Idee einheitlich zusammenfaßt. Sie ist es aber auch, die den in das nüchterne Alltagsleben gebannten, seiner Freiheit in dem Zwang des empirischen Arbeitens beraubten Geist wieder zu einer freien Anschauungssphäre erhebt, in der er sich ergeht und seine Elastizität wieder gewinnt. So wird es darauf ankommen, die Phantasie so zu bilden, daß sie mit dem die Wirklichkeit in ihrer Gesetzmäßigkeit betrachtenden Verstande sich verträgt, daß sie in ihrer Ideale bildenden Tätigkeit immer wahr bleibt, d. h. dasjenige hervorbringt, was zwar nicht wirklich ist, was aber auch nicht außer der Grenze des Möglichen liegt, was nicht den Gesetzen der Wirklichkeit widerspricht. Dem scheinen die Dichter oft zu widersprechen. Zola erzählt in einer Novelle die Geschichte eines Mädchens, das sich gänzlich nur mit Heiligenbildern in seiner Phantasie beschäftigte, die in den Kirchenfenstern gemalt waren, und der wirklichen Welt sich so völlig entfremdete, daß sie an Weltfremdheit zugrunde ging. Der Don Quichote des Cervantes schildert die Narrheit eines Menschen, der sich nur mit Ritterromanen abgibt und nun die ganze ihn umgebende Welt nach diesen phantastischen Geschichten behandelt. Ariosto führt in dem rasenden Roland in eine Sphäre, in der das Unwahrscheinlichste vorkommt, aber man merkt, daß er darüber steht und während er unsere Phantasie auf das Anmutigste beschäftigt, begleitet eine leise Ironie die auf solche unwahrscheinlichen Pfade sich verirrende Phantasie und mahnt sie an die vernünftige Wirklichkeit. So mahnen uns die Dichter oft gerade dadurch, daß sie sich in eine unwirkliche Welt begeben, die sie ironisieren, an die vernünftige Gesetzmäßigkeit der Welt.

Die Bildung der Phantasie hängt zunächst davon ab, daß sie mit dem Verstand und der Sinnlichkeit auf die rechte Weise kombiniert wird, daß durch den Sinn für das Gesetzmäßige die willkürliche Phantasterei, durch den Sinn für das Wirkliche die Verirrung in weltferne Regionen und eine falsche Vorstellung von der Wirklichkeit abgeschnitten ist. Man muß also beide Seiten pflegen, Verstand und Beobachtung, um die Phantasie mit dem rechten Material für ihre Kombinationen zu versehen und da die Phantasie von dem Gefühl und den Affekten ebenfalls bedingt ist, so ist auch

die Kultur der Gefühle und Affekte die Voraussetzung für ihre glückliche Entfaltung. Ferner kommt es auf die Richtung an, die die Phantasie nimmt; diese ist aber bedingt durch die Gesamtrichtung des Ich. Die idealbildende Phantasietätigkeit bewegt sich in der Richtung des Gesamtzustandes des Geistes. Ist dieser durch einen mit dem Gefühl der Zufriedenheit verbundenen guten Grundwillen charakterisiert, so wird die Phantasietätigkeit ethisch gerichtet sein und die Fühlung mit der wirklichen Welt behalten ohne sich in ihr zu verlieren; wo das Schlechte geschildert wird, wird es als solches hervortreten und sich selbst ad absurdum führen; die Kämpfe des Lebens werden von einer so gerichteten Phantasie in ihrer Tiefe gefaßt und die Lösung geahnt. Das Schöne, Erhabene, Gute wie das Häßliche und Schlechte, das Angenehme und Lustbringende wie das Unlustbringende ist Gegenstand der ethisch gerichteten Phantasie; sie bildet ein Ideal des glückseligen Lebens und steigert den Schmerz durch ihre Vorstellungen; aber sie ordnet die Eudämonie dem Sittlichen unter und stellt sich nicht in den Dienst egoistischer Glückseligkeitsschwärmerei oder pessimistischer Übertreibung des Übels. Überhaupt kann man sagen, die Phantasie wird die Richtung innehalten, die der gesamte Mensch innehält. Ihre Bildung hängt also von der Gesamtbildung, von der Harmonisierung der Kräfte des Verstandes, der sinnlichen Anschauung, des Gefühls und Willens ab. Da wo solide Arbeit getan wird, die mit der Wirklichkeit und ihren Gesetzen sich abgibt, wo die Affekte und die Sinnlichkeit gezügelt sind, wo der Verstand klar ausgebildet ist, wird die Phantasie vor Ausschweifungen bewahrt.

Was wir bisher betrachtet haben, ist nur ein indirekter Einfluß auf die Phantasie und zeigt wie sehr die Bildung dieser Kraft durch die Gesamtbildung des Geistes bedingt ist. Aber so wird man mit Recht fragen, — was kann direkt für die Bildung der Phantasie selbst geschehen? Hier kommt in Betracht, daß die Phantasie produktiv und reproduktiv ist, daß sie selbständig tätig ist und daß sie im Dienst anderer Interessen steht. Die selbsttätige produktive Phantasie ist frei tätig; sie kann nicht von anderen geleitet werden. Eben daher soll keine Erziehungsschablone die Originalität der individuellen Phantasie erdrücken. Das einzige, was hier positiv wirksam ist, sind Vorbilder von Virtuosen der Phantasie, welche auf die produktive Phantasiekraft anregend wirken. Und dasselbe gilt von der reproduktiven Phantasie: sie bedarf erst recht der Nahrung und diese ist in den Werken der Künstler gegeben, welche

die Phantasie beschäftigen und bilden. Denn nur durch freie Anschauung läßt diese freie Kraft sich allmählich bestimmen, indem die Vorbilder anregend, belebend auf die Produktion der Phantasie wirken. Da kommt es aber auf die rechte Auswahl an, die von dem Geschmack abhängt. Der Geschmack ist die kritische Seite der Phantasie; jeder übt Geschmacksurteile in allen möglichen Gebieten aus, die mit dem ästhetischen Leben zusammenhängen, und er beansprucht in seinem Urteil eine gewisse Allgemeingültigkeit, obgleich sein Urteil nicht nur individuell, sondern auch von dem ästhetischen Bildungsgrad abhängig ist. Da wird es darauf ankommen, das wirklich Allgemeingültige und Vorbildliche von dem Minderwertigen zu unterscheiden. Das wird weniger erreicht durch einen möglichst vielfachen Kunstgenuß, der leicht zerstreuend wirkt, als durch oftmaliges Genießen klassischer Werke, durch Vertiefung in dieselben. Goethe sagt: Den Geschmack kann man nicht am Mittelgut bilden, sondern nur am allervorzüglichsten. Dazu muß aber kommen, was unsere modernen Künstler, von Lenbach und wenigen anderen abgesehen, meist zu sehr geringschätzen, die fortschreitende Einsicht in die Gesetze des ästhetischen Lebens. Wie das Gewissen durch die fortschreitende Einsicht gebildet wird, obgleich sein Urteil ein unmittelbares ist, weil die Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall nur bei eingehender Kenntnis des Gesetzes selbst möglich ist, so ist es auch hier. Die wissenschaftliche Erkenntnis der ästhetischen Gesetze wird auf das unmittelbare Geschmacksurteil eine rückwirkende Kraft ausüben. Sowohl für die Künstler wie für ihr Publikum wird diese Ergänzung der Geschmacksbildung von höchstem Werte sein; die produzierende Phantasie wird durch einen so gebildeten Geschmack von beständiger Kritik begleitet und vor Extravaganzen bewahrt. So weist auch die Bildung der Phantasie wieder über die einzelnen hinaus. Die Werke, welche in der Kunst hervorgebracht sind, die Ausbildung der wissenschaftlichen Ästhetik sind der menschlichen Gemeinschaft zugehörig, und es werden Organisationen geschaffen, die der Bildung des Geschmacks und der Phantasie dienen, und so kann sich auch die Bildung der Phantasie nicht ohne die Gemeinschaft vollenden. Nur dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß die Werke, welche die Gemeinschaft als Bildungsschatz zur Verfügung hat, doch nur Produkte von Personen sind, die über ihre persönlichen Beziehungen hinaus auf die weite Mit- und Nachwelt durch ihre persönliche Tätigkeit wirken, und in ihren Werken ihre Persönlichkeit abspiegeln, damit andere Personen sie

durch dieses Medium anschauen. So muß denn auch der einzelne selbst die Bildungsmittel sich persönlich aneignen, die ihm die Gemeinschaft darbietet; ein Geschmacksurteil für ihn fällen, kann kein anderer, und es ist schließlich auch die Tätigkeit seiner Phantasie seine eigene Tätigkeit. Welch eminente Bedeutung die Bildung der Phantasie hat, geht daraus hervor, daß das ästhetische Element sich über das gesammte Leben ausbreitet. In Kleidung, Wohnung, Gebärdenspiel, Sprache, in der ganzen Lebensführung hat der Geschmack seine Stelle. Die kombinatorische Tätigkeit der Phantasie macht sich überall da geltend, wo es sich im theoretischen oder praktischen Gebiete um Finden von Neuem handelt, und auch das geht am Ende jeden an, sofern jeder seine Ideenassoziationen hat, jeder individuell bestimmt ist, und jeder in seinen Verhältnissen im Austausch des Gebens und Empfangens erfindungsreich sein kann, um in origineller Weise andere zu erfreuen und zu beleben, und sich mit seiner Phantasie in andere versetzen soll, um sie zu verstehen. Man hat gesagt, die Liebe sei erfindungsreich. Sie ist es durch die Phantasie. Gewiß hat Schiller recht, wenn er auf den veredelnden Einfluß des ästhetischen Lebens hinweist und von einer schönen Seele redet. „Was schöne Seelen schön empfinden, muß trefflich und vollkommen sein."

Siebenter Vortrag.

Die Selbstbildung muß ebenso sich auf die Bildung des Gefühls und der Affekte, der Intelligenz und des Willens richten und dies haben wir noch zu betrachten. Wir haben gesehen, daß die Gefühle unendlich mannigfaltig sein können, und daß sie doch alle Gefühle der Lust und Unlust des Ich sind, daß sie nur den Reflex des Zustandes des Ich darstellen. Da nun dieser Gefühlsreflex gar nicht zu vermeiden ist, so scheint es auch eine direkte Kultur der Gefühle gar nicht geben zu können, da die Gefühle teils durch die Eindrücke der Außenwelt hervorgerufen werden, teils durch den psychologischen Mechanismus in ihrem Aufeinanderwirken

bedingt sind. Daß aber die Gefühle nicht sich selbst überlassen werden können, haben wir zur Genüge früher gesehen. So könnte man fragen, ob es nicht das beste wäre, so viel wie möglich das ganze Gefühlsleben zu unterdrücken. Denn da es die Aufgabe des Menschen sei, tätig zu sein und das Gefühl nur der Reflex der Tätigkeit sein solle, nur die Begleiterscheinung der Tätigkeit des Ich, so habe das Gefühl keine selbständige Stellung zu beanspruchen, sondern müsse möglichst ignoriert werden, weil es den Menschen zur Untätigkeit, zum Genuß veranlasse oder durch Unlust die Tatkraft lahm lege, wenn man sich ihr hingebe. Der leidende Zustand sei aber des zur Tätigkeit bestimmten Menschen gar nicht würdig. An dieser Ansicht ist soviel richtig, daß das Beharren im Gefühl Opium für den Willen und die Intelligenz ist. Das Gefühl muß entweder in die Intelligenz übergehen, welche aus dem Gefühl die Veranlassung nimmt, die Zustände zu erkennen, die ethisch zu behandeln sind, um richtige Zweckbegriffe zu bilden, oder es muß Antrieb für den Willen werden und so in den Affekt übergehen. Aber es wäre doch verkehrt, wenn man es wegen seines transitorischen Charakters womöglich ganz aus dem ethischen Leben ausschalten wollte. Es läßt sich nicht ausrotten, und wenn es nicht gebildet wird, so bleibt es roh. Es ist aber auch keineswegs überflüssig; es übt vielmehr unmittelbar eine Kontrolle über das Subjekt aus, indem es dasselbe über seinen Zustand unterrichtet. Gerade für den ethischen Menschen ist diese Kontrolle unentbehrlich. Denn wenn das Ich ethisch gerichtet ist, so spiegelt sich im Gefühl sein ethischer Zustand ab in einem höheren Lust- und Unlustgefühl, das sich auf die ethische Beschaffenheit des Ich bezieht, geradeso wie die leiblichen Gefühle Kunde von dem Zustand des Leibes geben und so den Leib vor Schädlichem durch Unlustgefühle warnen.

Wenn man also die Gefühle nicht eliminieren kann, so wird man sie kultivieren müssen. Denn daß sie nicht sich selbst überlassen werden können, haben wir zur Genüge gesehen. Man kann zunächst das Gefühl dadurch zu bilden suchen, daß man die äußeren Eindrücke, welche Gefühle hervorrufen, beeinflußt. Da aus einer Reihe von gleichartigen Gefühlen eine dauernde Stimmung hervorgeht, kann man auch die Stimmung beeinflußen, wenn man auf die äußere Veranlassung derselben einwirkt. Da man nun durch Erfahrung in sehr vielen Fällen weiß, welchen Eindruck ein inneres oder ein äußeres Erlebnis auf das Gefühl hervorbringt, so kann man z. B. schon bei der Erziehung versuchen, den Zögling möglichst

vor traurigen Eindrücken zu bewahren, um sein Gefühl nicht zu sehr zu deprimieren, und möglichst heitere Eindrücke ihm zu verschaffen. Man kann den Versuch machen, den Zögling entweder vor körperlicher oder vor seelischer Unlust oder vor beiden zu bewahren und ihm möglichst viel Lust zu verschaffen, um ihn bei heiterer Frische zu erhalten. Daß aber so leicht eine starke Sensibilität herangebildet wird, die den Zögling verführt, in den Lustgefühlen zu verharren und ihn unfähig macht, Unlustgefühle zu ertragen, ist klar. Daher manche umgekehrt meinen, daß man hart erziehen, an das Ertragen von Unlustgefühlen gewöhnen müsse, oder daß man früh in dem Zögling ein strenges Sündengefühl erwecken müsse. Nur droht dabei die Gefahr, den Zögling vor der Zeit alt zu machen, ihn um die unmittelbare Frische des Gefühls zu bringen. Es ist hier also ein großes Gebiet, wo es darauf ankommt, die rechte Wahl zu treffen in bezug auf die Eindrücke, die man dem Zögling zugänglich macht oder fern hält. Er soll weder weichlich noch finster werden. Ganz besonders aber ist die Bildung des Selbstgefühls wichtig. Wer fortwährend den Zögling tadelt und seine Leistungen herabsetzt, wird ihm jedes Selbstvertrauen und Selbstgefühl rauben, wer ihn beständig lobt, um ihm Mut zu machen, wird sein Selbstgefühl leicht überreizen. Was hier von dem Zögling gesagt ist, gilt aber ebenso von dem Erwachsenen. Er kann sich auch möglichst dem entziehen, was ihm Unlustgefühle verursacht, und ebenso sich denen verschließen, die sein Selbstgefühl herunterdrücken wollen, oder er kann sich den Eindrücken offen halten, die ihm Lust gewähren. Auf diese Weise ist es möglich das Gefühl zu beeinflussen, indem man durch die Regulierung der äußeren Eindrücke dauernde Stimmungen, eine Gewohnheit des Fühlens zu erzeugen sucht. Was durch solche Tätigkeit erreicht werden muß, das ist ein gesundes und natürliches Gefühlsleben.

Ungesund ist das Gefühl, das entweder überreizt ist oder stumpf. Beide Fehler können als Verbildung des Gefühls eintreten. Die Überreiztheit ist Folge von körperlicher oder seelischer Überspannung der Kräfte; die Stumpfheit des Gefühls geht aus künstlicher Zurückdrängung der Gefühlsregungen hervor, oder sie zeigt sich als übersättigte Blasiertheit. Das Gefühlsleben bleibt dann natürlich, wenn die Gefühle in bezug auf ihr Maß dem Anreiz entsprechen, der sie hervorgerufen hat, wenn sie das einfache Produkt der Eindrücke sind. Es wird dagegen unnatürlich, wenn die Gefühle

nicht original, sondern nur anempfunden, künstlich gesteigert sind; hierin beruht die Sentimentalität und Gefühlsschwärmerei; die Unechtheit solcher Gefühle offenbart sich meist daran, daß sie momentan stürmisch, aber völlig haltungslos und unstet sind. Sowohl das Selbstgefühl wie das Mitgefühl muß natürlich und gesund sein. Die Gesundheit des Selbstgefühls ist seine Sicherheit. Sie ist entgegengesetzt einer falschen Abhängigkeit von den anderen, durch die man sich in dem Gefühl seiner selbst irre machen läßt und die sich unter anderem in der Empfindlichkeit zeigt. Wer seiner selbst sicher ist, ist auch nicht empfindlich. Aber auch die eigenen Mängel dürfen nicht ein Gefühl der eigenen Unsicherheit und Ängstlichkeit erzeugen, die alle Tatkraft lähmt, sondern nur ein Gefühl der Unlust, das Antrieb wird, sie zu entfernen; wenn sie dagegen ein Gefühl dauernden Unvermögens, ein Gefühl der Unfähigkeit hervorbringen, so ist das ungesund und beruht meist auf einer falschen religiösen Erziehung oder auf einem harten Druck, den man auf die Person ausgeübt hat. Unnatürlich ist das Selbstgefühl, wenn es auf künstlicher Reflexion auf sich selbst beruht und der Einfachheit und Unmittelbarkeit entbehrt. So gibt es eine gemachte Bescheidenheit, die nicht echt ist, weil sie die eigenen vorhandenen Vorzüge mißachtet, und weil sie in der Gefahr ist, auf dieses Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit stolz zu sein und sich so selbst ad absurdum zu führen. Auch das Mitgefühl muß gesund sein und auf natürlicher Basis ruhen. Nur dann ist es echt. Es muß daraus entstehen, daß wir mit dem anderen mitfühlen, so wie er ist. Hierauf beruht das wahre Zartgefühl, das die fremde Individualität schont, sich von aller Zudringlichkeit fern hält und das, was dem anderen heilig ist, respektiert, während ein ungesundes Mitgefühl die eigene Gefühlsweise dem anderen aufdrängt, ihn nach der eigenen Schablone behandelt und beurteilt, und ein unnatürliches Mitgefühl nur künstlich gesteigert ist, ohne wahre innere Teilnahme, wie man häufig sieht, daß Vornehme ihr Mitgefühl mit dem Tieferstehenden zum Ausdruck bringen. Die Art des Mitgefühls hängt von der eigenen Stimmung ab. Wer unzufrieden gestimmt ist, kann durch sein Mitgefühl nur andere unzufrieden machen. Wer selbst eudämonistisch gerichtet ist, wird auch die anderen nur aus eudämonistischen Gesichtspunkten trösten. Das Selbstgefühl und das Mitgefühl entsprechen einander.

Wir sehen also, daß man das Gefühl wohl bilden kann, insofern es von den äußeren Eindrücken und inneren Erlebnissen ab-

hängig ist und man diese zu bestimmen sucht, ebenso aber auch, indem man es gesund und natürlich erhält und vor Auswüchsen bewahrt, die der Überreizung oder Abstumpfung entspringen, und die Störungen abwehrt, die einem gesunden und natürlichen Selbstgefühl und Mitgefühl durch Verbildung drohen. Wir haben aber eine solche Fülle von Gefühlen und einen solchen Wechsel, daß es auch darauf ankommt, die Kombination der Gefühle, ihr Aufeinanderwirken zu ordnen und ihr Maß zu bestimmen. Es gibt sehr heftige momentane Gefühle, und wir haben früher von den vorübergehenden einzelnen Gefühlen das Gesamtgefühl und dauernde Grundgefühle unterschieden. Wir müssen hier darauf zurückgreifen, daß das Ich einen guten Grundwillen haben muß. Diesem Grundwillen entspricht auch ein Grundgefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, ein Gefühl der Heiterkeit, das als ein den guten Grundwillen beharrlich begleitendes Grundgefühl angesehen werden muß. Welche Gefühle auch an der Oberfläche des Bewußtseins spielen mögen, dieses Gefühl der Heiterkeit geht nicht verloren; es wird je länger je mehr die momentanen Gefühle auf ihr Maß zurückführen und vor Extravaganzen bewahren. Es wird aber auch verhindern, daß diese momentanen Gefühle den Menschen in Untätigkeit versenken können, so daß er sich ihnen willenlos ergibt, schon weil ihre Alleinherrschaft durch das Grundgefühl gebrochen ist. So gut der gute Grundwille, wenn er einmal vorhanden ist, der vorübergehenden Störungen immer wieder Herr wird, so ist es auch mit dieser Grundstimmung. Wenn das Selbstgefühl unter dieser Grundstimmung steht, wird es ein Gefühl der Heiterkeit, der Selbstgewißheit sein und weder unnatürlich noch ungesund ausarten. Diese Grundstimmung wird sich als ein Gefühl der ethischen Würde kundgeben und selbst bei vorübergehenden Schwankungen sich nicht eliminieren lassen. Das Mitgefühl wird unter dieser Grundstimmung immer zugleich ein Mitgefühl mit der ethischen Würde des anderen sein und dadurch vor allen Auswüchsen bewahrt bleiben, die den anderen nur zum Mittel für die eigene Lust, sinnliche oder ästhetische, machen würden. Dieses Grundgefühl wird über die Gefühle der Hemmung, die dem Ich sich entgegenstellen, sich in der Form des Humors zu erheben vermögen, der die Hemmungen in dem Bewußtsein erträgt, daß sie nur vorübergehender Natur seien. So wird das Maß der Gefühle durch das Grundgefühl begrenzt, und dieses macht, wenn es einmal da ist, den Grundton des Gefühlslebens aus, um den sich alle übrigen Gefühle gruppieren und der

sie alle modifiziert. Diese Abgrenzung und Ordnung der Gefühle durch das Grundgefühl der Heiterkeit des Weisen wird aber bedeutend erleichtert, wenn die einzelnen Gefühle durch Erziehung und Selbstzucht schon einigermaßen gebildet sind, und diese wird keineswegs durch das Grundgefühl überflüssig. Vielmehr wird die Begrenzung und Ordnung des Gefühlslebens durch das Grundgefühl bedeutend leichter gelingen, wenn dasselbe durch die rechte Behandlung von Anfang an vor Auswüchsen bewahrt und durch die möglichste Regulierung der äußeren und inneren Erlebnisse frisch, kräftig, gesund und natürlich erhalten ist.

Im übrigen gilt aber hier, was auch von der Phantasie gesagt wurde. Da alle Gefühle Selbstgefühle des Ich sind, so wird es von der Beschaffenheit des Ich abhängen, wann es Lust und Unlust empfindet. Die sittliche Bildung des Ich überhaupt wird also auch indirekt auf die Bildung der Gefühle Einfluß ausüben. Ein sittlich gebildeter Mensch wird andere Gefühle haben als ein sittlich ungebildeter. Zwar wird niemand leibliche und seelische Lust- und Unlustgefühle beseitigen können; auch ob einer stärker oder schwächer fühlt, wird nicht allein in seiner Gewalt sein, sondern auf Naturanlage beruhen, die individuell verschieden ist. Aber die ethische Persönlichkeit hat hier doch schon einigen Einfluß. Ein gesunder Körper löst andere Gefühle aus, als ein kranker, unnatürlich sensibler Körper. Für die Gesundheit zu sorgen ist aber eine ethische Aufgabe. Ganz ebenso wird ein schwächlicher sensibler Geist ganz anders durch Trauer- und Freudegefühle in Anspruch genommen als ein kräftiger Geist. Kräftig ist aber ein ethisch bestimmter Geist, der bei allem, was ihm begegnet, die Frage stellt, welche Aufgabe ihm dadurch vorgezeichnet sei. Nur ein ethischer Geist vermag es dahin zu bringen, daß die Gefühle der Lust und Unlust für ihn anzeigen, was er zu tun hat, daß diese Gefühle den Geist nicht festhalten und lähmen, sondern in den Dienst der sittlichen Erkenntnis gestellt werden. Aber ebenso wird der Inhalt der Gefühle davon abhängen, ob die Person ethisch bestimmt sei. Der Selbstsüchtige wird Unlust empfinden, wenn seine selbstsüchtigen Zwecke Hemmungen erfahren; der seiner selbst nicht Mächtige wird, ein Spielball der Außenwelt, in seinen Gefühlen hin und hergeworfen. Hat aber das Ich sich z. B. mit der Idee der Gerechtigkeit zusammengeschlossen, so wird es selbst Unlust erfahren, wenn es die Verletzung der Gerechtigkeit wahrnimmt. Wenn das Ich sich mit einem anderen Ich zusammengeschlossen hat, wird es sich selbst ver-

letzt fühlen, wenn das andere Ich verletzt ist und gehoben fühlen, wenn das andere Ich sich gehoben fühlt. Ein Selbstsüchtiger dagegen wird nur soweit mit dem anderen fühlen, als seine Interessen reichen, und wird sich nichts daraus machen, die Interessen der anderen zu verletzen. Die Kultur des Gefühls wird von der sittlichen Bildung des Ich mitbestimmt sein. Insbesondere wird es aber auch von der ethischen Kraft des Individuums abhängen, ob sein Gefühl sofort zum Antrieb des Willens wird, ob es unmittelbar den Willen bestimmt und zu einer Handlung antreibt oder nicht. Hier beginnt die Kultur der Affekte.

Wir haben gesehen, daß die Affekte auf einer Kombination des Gefühls mit dem Willen beruhen und daß die Grundaffekte Liebe und Haß die verschiedensten Formen annehmen können, die bald ethisch zu billigen, bald ethisch bedenklich sind, wie Neid, Herrschsucht u. a. Hier wird es also zuerst darauf ankommen, die falschen Affekte von den ethisch billigenden zu unterscheiden. Man ist manchmal soweit gegangen, die Affekte überhaupt zu verwerfen, und ihre Unterdrückung zu verlangen, weil sie die Herrschaft der Vernunft beeinträchtigen. Allein da liegt eine dualistische Auffassung zugrunde, welche die natürlichen Anlagen mißachtet. Man hält es für gefährlich, wenn das Gefühl unmittelbar das Begehrungsvermögen verstärkt, als ob nicht die Vernunft stark genug wäre den Willen zu bewegen. Das ist eine irrtümliche Ansicht, weil sich die Vernunft gerade des Gefühls bedienen kann, um mittels desselben ihre Motivationskraft zu verstärken. Nur wird es darauf ankommen, daß die ethisch berechtigten von den unberechtigten Affekten unterschieden werden. Daher wird man allerdings solche Affekte ausscheiden müssen, deren Unterdrückung ethische Forderung ist, wie den Affekt des Neides oder der Habsucht oder des Geizes. Zu dem Zweck muß man den Maßstab des sittlichen Ideales anwenden, um die berechtigten von den unberechtigten Affekten zu unterscheiden. Wer den guten Willen hat, der sich mit dem sittlichen Ideale zusammengeschlossen hat, der wird diejenigen Affekte mißbilligen, die dem Ideale widersprechen, die einen völlig selbstsüchtigen Charakter tragen; und wenn er einem solchen Affekte zuneigt, so wird er mit allen Mitteln versuchen, ihn zu unterdrücken.

Aber auch die Affekte, welche an sich berechtigt sind, bedürfen des Maßes. Daher wird es nicht möglich sein, sich ohne weiteres dem Affekt anzuvertrauen, sich durch ein Gefühl unmittelbar zum Handeln treiben zu lassen. Dieses Maß kann man nur dadurch er=

reichen, daß zwischen das unmittelbare Gefühl und den Antrieb zum Handeln die Erkenntnis sich einschiebt und die sittliche Bedeutung der Faktoren abwägt, welche das Gefühl hervorgerufen haben. Dann kann dem durch die Erkenntnis gemäßigten Affekt Freiheit gelassen werden; ja sie soll ihm gelassen werden, damit das Handeln unter dem gemäßigten Antrieb des Gefühles an Energie und Lebhaftigkeit gewinne. Die Menschen sind, wie wir wissen, individuell verschieden temperamentvoll und bedürfen deshalb auch in verschiedenem Maße des Zügels der Einsicht. Auch die verschiedenen Altersstufen verhalten sich zu den Affekten verschieden. Man nimmt gewöhnlich an, daß die Jugend stürmisch, das Alter bedächtig, die Jugend frisch und interessiert, das Alter stumpf und schlaff sei. Schleiermacher hat aber mit Recht verlangt in seinen Monologen, daß man in der Jugend besonnen sei, damit man im Alter elastisch und energisch bleibe. Es handelt sich hier um die Besonnenheit, die das Ebenmaß der Affekte herbeiführt. Gegenüber der Liebe und dem Haß zeigt sich das Ebenmaß in der Fähigkeit alles, was uns unmittelbar packt, auf seine wahre Bedeutung zurückzuführen und danach das Maß der Liebe und des Hasses zu bestimmen. Auch im Verhältnis zu Freude und Trauer ist das Ebenmaß zu bewahren. Es ist nicht besonnen, sich dem Schmerz so hinzugeben, daß man zu nichts zu gebrauchen ist, und nicht recht, den Verlusten gegenüber gleichgültig zu bleiben. Die Liebe kann und darf man nicht verleugnen. Aber kein Schmerz soll uns hindern, unsere Pflicht zu tun. Der Besonnene wird den Schmerz durch die Reflexion auf das, was er noch besitzt, zügeln, wird den Verlust unter dem Aspekt der Ewigkeit betrachten und die Kraft des Geistes zusammennehmen, um an denen Gutes zu tun, die er noch hat. Gerade der Affekt des Schmerzes wirkt so als Mahnung zu wirken, solange es Tag ist. Die Klage über die Vergänglichkeit aller irdischen Freuden ist eine allgemeine. Aber was wir unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit genossen haben, vergeht nicht absolut. Darin bewährt sich das Ebenmaß auch in dem Affekt des Schmerzes über Verlorenes: für die besonnene Betrachtung ist es gar nicht verloren. Dasselbe gilt von dem Affekt der Reue, der sich auf vergangene sittliche Fehler oder selbstverschuldete Verluste bezieht. Man soll sich nicht durch den Affekt der Reue hinreißen lassen, in der Versenkung in die Vergangenheit stecken zu bleiben; man darf nicht in leeren Klagen über nicht mehr zu ändernde Dinge sich ergehen. Die Selbstmißbilligung ist kein Selbstzweck; nur im Zusammenhang mit der Überlegung,

wie man es besser mache, ist sie von sittlichem Werte. So wird sie unter dem Einfluß der Besonnenheit zum sittlichen Antrieb. Die Affekte der Furcht und Hoffnung, die auf Zukünftiges sich beziehen, wirken in dem Maße verwirrend, als eine ungezügelte Phantasie die Gefahren oder die zu erwartenden Vorteile ausmalt, als diese Affekte die Phantasietätigkeit beeinflussen und unter deren Einfluß wieder falsche Zweckbegriffe gebildet werden. Da ist es Sache der Besonnenheit, die Situation objektiv zu würdigen und so diese Affekte auf das rechte Maß zu bringen, so daß sie Antrieb werden, das zu tun, was im sittlichen Interesse geschehen muß, um wirklich bestehende Gefahren abzuwenden oder zu erwartende Vorteile zu erringen. Oft werden auch Furcht und Hoffnung verwendet, um durch Furcht vor Strafen oder Hoffnung auf Lohn die sittliche Tatkraft zu stärken. Allein diese Motivation hat ihre Bedenken. Wer wirklich guten Willen hat, wird solche Motivation nicht verwenden, die das Gute doch im Grunde nur zum Mittel für selbstsüchtige Zwecke macht. Nur auf einer tieferen Stufe, wo der eigene Wert des Sittlichen noch nicht erkannt ist, können diese Motive angewendet werden, um die gebotenen Werke zu erzielen. Die Erkenntnis unserer Unvollkommenheit kann auch den Affekt der Furcht erzeugen, insofern man fürchtet, im sittlichen Kampfe wegen der eigenen Schwäche zu erliegen. Allein hier liegt nicht die rechte Erkenntnis, sondern eine unter dem Affekt der Furcht und Niedergeschlagenheit erzeugte Phantasievorstellung zugrunde, welche lähmend wirkt. Das Bewußtsein der Schwäche, sofern es Furcht erweckt das Sittliche nicht durchzuführen, soll vielmehr durch die Erkenntnis gemäßigt werden, daß wir für die sittliche Aufgabe berufen sind, und unter dem Druck dieser Mäßigung kann der Affekt heilsam wirken, indem er Wachsamkeit erzeugt.

Es mag an diesen Beispielen genügen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Maß der Affekte durch die Besonnenheit erzeugt wird, welche nicht zuläßt, daß die Affekte einen unmittelbaren und direkten Einfluß auf die Phantasie oder den Willen ausüben, sondern welche aus dem sittlichen Zwecke heraus das Maß des Affektes bestimmt. Aber oft genug sind die unter dem Gefühlsimpuls stehenden Triebe doch übermächtig und schwemmen mit elementarer Gewalt den Damm hinweg, den die Besonnenheit aufrichtet. Man denke nur an die Entfesselung des Zornes.

Das weist uns darauf hin, daß die besonnene Überlegung, welche das Maß des Affektes bestimmt, nicht von selbst zustande

kommt. Es ist vielmehr die Tätigkeit des Willens notwendig, damit die Überlegung möglich wird, welche das Maß des Affektes bestimmt, und es kommt auch nicht bloß darauf an, daß die Besonnenheit Überlegungen anstellt, sondern daß auch wirklich der Affekt beherrscht wird, und auch das geschieht durch den Willen, der den Affekt mäßigt. Die Mäßigung kann nur durch den guten Grundwillen erreicht werden, der einen Entschluß veranlaßt, den unmittelbaren Antrieb des Affektes zu hemmen und das Maß durchzuführen. Wenn man den Willen, der sich gegen unmittelbare Antriebe behauptet, beharrlich nennt, so kommt es hier auf Beharrlichkeit an. Neigt jemand z. B. zum Jähzorn, so muß der von diesem Affekt ausgehende Antrieb gehemmt und der Überlegung Raum geschaffen werden, die das Maß des Zornaffektes und die Richtung desselben bestimmt. Dann mag der Affekt des Zornes mitwirken, dessen Maß durch die Einsicht bestimmt und durch den Willen gezügelt ist. Mitwirken soll der Affekt. Denn es wäre z. B. schwächlich, wenn man dem Bösen nicht zürnen könnte. Wenn dagegen der Jähzornige über die Grenze des Maßes hinausgeht, so will er nachher seine Fehler wieder gut machen und dadurch schwächt er den Eindruck wieder ab, den der Affekt hervorgerufen hat, wenn er an sich auch mit Recht gezürnt hat. Wer dagegen dem Zorn die rechte Richtung und das rechte Maß gegeben hat, der hat nichts zurückzunehmen und nichts gut zu machen, weil es berechtigt ist, dem Unwillen über das empörende Böse einen lebhaften Ausdruck zu geben. Dem Affekt der Furcht gegenüber zeigt sich die Beharrlichkeit als Mut; der Affekt wird durch den Mut eingeschränkt und nun der Überlegung Raum geschaffen, die Situation zu übersehen und den Affekt der Furcht auf das rechte Maß zurückzuführen, so daß er sich nun als Vorsicht äußern kann, mit der man beharrlich trotz des gefürchteten Widerstandes sein Ziel verfolgt. Die Beharrlichkeit des Mutes zeigt sich oft mehr in der Zähigkeit des Widerstandes als in einer augenblicklichen Tat im Moment der Erregung. Mutig ist nicht bloß der, der für das Vaterland im Kriege seine Pflicht tut, sondern auch der, der zur Bekämpfung einer Seuche mitwirkt, oder der seine Überzeugung vertritt, unbeirrt durch die Nachteile, die ihm infolge davon drohen. Aber ebenso wird auch der Affekt der Hoffnung gehemmt werden müssen; derselbe kann sich doppelt zeigen. Wir haben gesehen, daß im Affekt entweder das Gefühl oder der Trieb im Übergewicht sein kann; man kann hoffnungsselig sein und in

solchem hoffnungsseligen Gefühl verharrend die Tatkraft einbüßen. Hier wird die Beharrlichkeit sich in dem Widerstand gegen solche Hoffnungsseligkeit zeigen; sie wird den Geist befreien, daß er nun die Situation richtig übersehen kann. Oder man kann durch übermäßige Hoffnung auf Erfolg getrieben sich zur Tollkühnheit fortreißen lassen. Auch hier muß die Beharrlichkeit, welche das Ziel verfolgt, den Affekt hemmen, und durch die rechte Einsicht in die Verhältnisse gemäßigt, wird er nun die Tatkraft beleben, ohne in den genannten Fehler zu fallen. Wir haben gesehen, daß die Affekte oft einen momentanen Charakter tragen. Die Beharrlichkeit wird dadurch, daß sie die Affekte hemmt und unter die Zucht der Überlegung stellt, dieselben oft in ihrer momentanen Stärke schwächen, die ein bloßes Aufflackern derselben ist, und ihnen eine stille Nachhaltigkeit gerade durch die Mäßigung ihrer Stärke verleihen. So gibt es Menschen, die mit außerordentlicher Lebhaftigkeit sich für irgend etwas begeistern und ins Zeug gehen, aber bald ermatten. Die Beharrlichkeit wird den Affekt der Liebe hemmen, der im Moment auffflackert, wird der Überlegung Raum schaffen, den Wert und die Bedeutung der Sache zu würdigen und wird die momentane leidenschaftliche Begeisterung in ein ruhiges Fahrwasser bringen, so daß nun der Affekt nachhaltig wirkt und das Interesse an der Sache dauernd steigert. Das trifft auch zu in bezug auf das Verhältnis der Menschen zueinander; auch da wird an die Stelle impulsiver Begeisterung, die bald erlahmt, die ruhige Überlegung des Menschen treten, durch die der Affekt der Zuneigung aus einem momentanen, vorübergehenden in einen dauernden verwandelt wird.

Gefühl wie Affekte bedürfen also einer sehr umfassenden Kultur, die noch vielfach sehr im argen liegt. Gerade wegen ihrer natürlichen Unmittelbarkeit glaubt man ihnen freien Lauf lassen zu können, und so bleiben die meisten Menschen gefühlsroh und sind ihren Affekten preisgegeben. Gerade hier, wo man am meisten auf die Natur sich glaubt verlassen zu können, auf das gute Herz, auf den guten dunklen Drang, offenbart sich am meisten die Notwendigkeit der ethischen Kultur der Gefühle und Affekte. Wenn man meint, mit der Empfehlung der Selbstbeherrschung sei hier alles getan, so ist das mindestens mißverständlich. Denn es kommt nicht bloß darauf an, Gefühl und Affekte einzuschränken, sondern ihre positive Kraft zu verwerten, und eine positive Harmonie zwischen diesen Naturanlagen und der Vernunft herzustellen. Die Selbstbeherrschung kann auch jemand besitzen, der trotzdem von Einem

Affekt beherrscht ist. Z. B. ein herrschsüchtiger Mensch ist imstande, alle übrigen Affekte im Interesse dieses Einen zu unterdrücken. Die Selbstbeherrschung wird nur eine Tugend, wenn sie die Erscheinungsform des guten und weisen Willens ist, der Gefühl wie Affekte in seine Dienste nimmt. Auch hier werden wir wieder daran erinnert, daß das sittliche Leben eine Totalität ist, und daß das sittliche Ideal überall gegenwärtig sein muß in dem einheitlichen guten Willen, der die Durchführung der sittlichen Aufgabe an jeder Stelle im Auge hat. Wenn das Gefühl und die Affekte so in Harmonie mit dem weisen guten Willen stehen, daß sie mit ihm zusammenwirken, so ist das erreicht, was Schiller eine schöne Seele nannte. Das ethische und das ästhetische Moment treffen hier zusammen und der Mensch selbst ist ein lebendiges Kunstwerk.

Fragen wir nach den Mitteln, mit denen die Kultur des Gefühls und der Affekte zustande gebracht wird, so kann man versuchen, einen Affekt durch den anderen zu zügeln. Hauptsächlich wird hier Furcht und Hoffnung in Anwendung gebracht. Zweifellos mag es gelingen, auf diese Weise manche Regung des Gefühls und der Affekte niederzuhalten. Aber Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn sind egoistische Motive. Man soll vielmehr lernen, alles unter dem Aspekt der Ewigkeit zu betrachten und dadurch dem Gefühl und den Affekten ihre Leidenschaftlichkeit zu nehmen. Wir alle wissen, daß wir dieselbe Erfahrung, die uns im Moment in die größeste Aufregung versetzt, nach einigen Jahren ganz anders betrachten. Die Betrachtung unter dem Aspekt der Ewigkeit soll bedeuten, daß wir alle Dinge in dem Zusammenhange, in ihrer Bedeutung für das gesamte sittliche Leben erwägen und beurteilen lernen. In diesem Lichte wird jede Leidenschaft geklärt und der einen Leidenschaft, der Leidenschaft für das Gute untergeordnet. Daher ist sicherlich ein sehr wertvolles Mittel für die Kultur des Gefühls und der Affekte die Kontemplation, die Betrachtung. Schleiermacher hat schon in seinen Reden über Religion darauf hingewiesen, wie gefährlich es für den Menschen sei, immer nur im praktischen Leben zu stehen und sich niemals der ruhigen Betrachtung der Welt hinzugeben. Man muß sich auf sich und die Welt immer wieder besinnen, um sich nicht zu verlieren. Hier werden wir aber wieder an die Gemeinschaft gewiesen, in der ein Schatz von edlen Werken, prosaischen und poetischen Inhalts niedergelegt ist, die der Kultur des Gefühls und der Affekte dienen können. Man muß sie nur lesen! Ein weiteres Mittel für die Kultur der Affekte ist das gute

Beispiel, das jeder dem anderen geben soll; nicht als ob man extra um ein gutes Beispiel zu geben, sich in Pose setzen sollte; eben das wäre kein gutes Beispiel. Aber die Art, wie andere ihre schöne Seele offenbaren, wirkt unwillkürlich auf die Umgebung zurück, und so wird der nähere Umgang, den man sich sucht, ein bedeutendes Mittel für die Kultur des Gefühls und der Affekte werden können. Gerade hier liegt der unvergleichliche Wert edler Freundschaften. Die Persönlichkeit wirkt auf andere Persönlichkeiten. Man will einander würdig sein. Endlich bedarf es auch einer Gewöhnung des Willens, die entstehende Erregung des Affektes zu hemmen und für das besonnene Erwägen Raum zu schaffen.

Wir sind durch das zuletzt Gesagte schon darauf hingewiesen, daß eine Kultur der Affekte ohne die Bildung der Intelligenz und des Willens nicht möglich ist. Wir wollen beides noch näher betrachten.

Wir haben die Entwicklung der ethischen Intelligenz verfolgt; wir haben aber auch gesehen, daß die ethische Einsicht zu bilden sittliche Aufgabe ist. Aber diese Aufgabe kann nicht gelöst werden, wenn nicht die Intelligenz überhaupt gebildet ist, sowohl formal als inhaltlich. Denn nur eine formal gebildete Intelligenz ist imstande, auch klare Zweckbegriffe zu bilden und nur, wenn man wenigstens ein annähernd richtiges Weltbild hat, kann man auf die Welt vernünftig handeln. Es wird zunächst darauf ankommen, die Beobachtungsgabe zu bilden, zu gewöhnen, daß man sich an das Objekt hingibt und alles voreilige Vordrängen der Subjektivität abschneidet. Präzision und Hingabe an das Objekt muß von Jugend an gefordert und gelernt werden. Aber diese Beobachtungsgabe dehnt sich auch darauf aus, daß man lerne, andere verstehen, daß man es lerne, auch hier von seiner Subjektivität zu abstrahieren, daß man anderen nicht die eigenen Ideen imputiere, daß man ihre Mitteilungen unbefangen aufnehme. Die Kunst des Hörens und Verstehens erfordert Selbstzucht, und auch das muß schon in der Jugend gelehrt werden. Das gilt auch von dem Verständnis der Schriften. Die Kunst, Redner und Schriften zu verstehen, hat Plutarch schon behandelt; er weist da unter anderem auch darauf hin, daß man das Urteil hier vorläufig ganz beiseite stelle und sich in den Gedankengang des anderen versetze. Nur so ist es möglich, etwas aufzunehmen und zu lernen. Gerade wenn man das Recht der Prüfung vorbehält, so muß man um so mehr zuerst präzise aufnehmen, sich auf das Geschriebene oder Gesagte kon-

zentrieren. Ohne das ist gegenseitiges Geben und Nehmen eine Unmöglichkeit. Ferner muß das Gedächtnis geübt werden; auch hier kommt es auf Präzision des Wissens an; das Gedächtnis pflegt das Interessante weit leichter zu behalten als das Uninteressante. Es wird also die Aufgabe sein, das, was behalten werden soll, interessant zu machen; ebenso aber auch nur das Interessante dem Gedächtnis einzuprägen. Gegenwärtig wird das Gedächtnis sehr vielfach verdorben durch die Tagesliteratur, die man liest, eigentlich ohne die Absicht, sie zu behalten. Man darf das Gedächtnis nicht überladen; das, was wert ist, behalten zu werden, muß herausgehoben werden, und das gedächtnismäßige Wissen muß in Zusammenhang gebracht werden, damit es zu einem Wissen werde. Das logische Denken muß ebenso geübt werden, daß jeder fähig ist, seine Beobachtungen klar zu formulieren, die Begriffe richtig zu bilden und zu verknüpfen. Die Fähigkeit, logisch zu denken, steht der unwillkürlichen Ideenassoziation gegenüber, die oft, wie schon Spinoza bemerkt hat, die Quelle vieler Irrtümer ist, weil die Ideenassoziationen auf ganz zufälligen Kombinationen beruhen, aus denen man keine allgemeinen Wahrheiten gewinnen kann. Logische Präzision der Begriffe und Verknüpfung der Begriffe muß gelernt werden. Ebenso aber auch die Präzision der Sprache. Die Muttersprache, meint man, sei ein naturwüchsiges Gebilde; aber sie will gelernt sein. Die populäre Sprechweise ist meist vieldeutig und ungenau. Man muß es von Jugend auf lernen, sich genau und gewandt auszudrücken, die Sprache in der Gewalt zu haben, wie der junge Göthe dieselbe Sache in vielen verschiedenen Wendungen auszudrücken angehalten wurde. Es kommt darauf an, daß das Wort genau den Gedanken wiedergebe. In all diesen Beziehungen muß jeder gebildet werden; denn ohne das ist ihm der Verkehr außerordentlich erschwert. Aber auch inhaltlich soll jedem ein gewisses Maß von Wissen mitgeteilt werden, das sich freilich nach dem Bildungsstand der Nation richtet. Man ist gegenwärtig bemüht, auf alle Weise dieses Wissen auch im Volke zu vermehren und man tut recht daran. Viele fürchten von diesen Bemühungen den Fluch der Halbbildung, die in alles hineinredet und von nichts etwas versteht. Allein die Halbbildung läßt sich vermeiden, wenn man einmal jeden für sein Gebiet gründlich unterrichtet, so daß er in diesem Gebiet zu Hause ist — eine in diesem Sinne intelligente Arbeiterschaft wird das Doppelte leisten — und wenn man sodann bemüht ist, durch geschichtliche Bildung zu zeigen,

wie schwer in allen Gebieten ein wahrer Fortschritt gemacht worden ist, wie wenig Wert die Schlagwörter des Tages haben, wenn man sich ferner hütet, das, was durch die Wissenschaft noch nicht endgültig geklärt ist, als feststehendes Resultat zu verkünden, wenn man nicht den Geist blinden Glaubens an angebliche wissenschaftliche Resultate, sondern den Geist kritischer Besonnenheit pflegt. Unter diesen Voraussetzungen ist die Bildung der Intelligenz in fortschreitendem Maße wünschenswert, ja notwendig, und das um so mehr, je mehr in unseren modernen Staaten das Volk praktisch am Staatsleben sich beteiligt. Theoretische und praktische Fortschritte müssen immer Hand in Hand gehen; je gebildeter die Menschen werden, je mehr sie in dem wirklichen Leben sich umschauen lernen, um so mehr werden sie vor der Berauschung durch leere und undurchführbare Phantasien bewahrt. Göthe sagt in den Gesprächen mit dem Kanzler v. Müller mit Recht: Um die Revolution niederzuhalten, rufen jene die Dummheit und Finsternis zu Hilfe, ich den Verstand und das Licht.

Daß die Intelligenz aber wiederum nur durch die Gemeinschaft und die Organisierung der Gemeinschaft für diesen Zweck gebildet werden kann, ergibt sich von selbst. Nicht nur das ganze System der Schulen und besonders auch der Fortbildungsschulen kommt hier in Betracht, sondern ebenso die von den Hochschulen ausgehenden Versuche der Hochschulkurse, und eine große populäre Literatur. Aber es ist nicht zu leugnen, daß diese Popularisierung der Wissenschaft eine Gefahr in sich birgt, nämlich die, daß die Gründlichkeit und Energie des selbständigen Denkens, die Präzision des Forschens darunter leidet, und zwar noch mehr im Gebiete der Philosophie als im Gebiete der exakten Wissenschaften. Dem kann man andererseits aber gerade die Ausbildung des Fachmännischen entgegenstellen, die in allen Gebieten der Wissenschaft energisch betrieben wird. Wenn auch die Wissenschaft an sich einen aristokratischen Zug hat, so sollen doch die Resultate ihrer Arbeit allen zugute kommen.

Achter Vortrag.

Für die Bildung des Willens endlich kommt einmal die Bildung der Organe in Betracht, welche dem Willen zur Verfügung stehen,

damit seine Intentionen durchgeführt werden können. Sodann kommt es auf den Entschluß an, denn ohne diesen bleibt es bei guten Vorsätzen oder Absichten. Daß das niedere Begehrungsvermögen sich in allen möglichen Formen dem ethischen Willen entgegenstellt, ist eine Erfahrung schmerzlichster Art, die jeder von uns macht. Ich habe früher darauf hingewiesen, daß man deshalb empfohlen hat, schon der Jugend den Eigenwillen in seinen mannigfachen Formen zu brechen, und parallel damit wäre bei den Erwachsenen die Tendenz, das Leben vorwiegend als einen Kampf mit den Versuchungen zum Bösen anzusehen. Allein die Organe, von denen der Widerstand gegen den guten Willen ausgeht, sind bestimmt, Organe desselben zu werden, und wenn sie in den positiven Dienst des guten Willens gestellt werden, so werden sie geübt und an Gehorsam gegen den Geist gewöhnt. Von der Bildung des Leibes und seiner Triebe ist schon in diesem Sinne die Rede gewesen, und ebenso von der Bildung der geistigen Organe. Wenn man die Affekte, das Gefühl, die Phantasie einfach unterdrückt, weil sie dem guten Willen im Wege sein könnten, so schüttet man das Kind mit dem Bade aus und zerstört die Fähigkeit einer frischen geistigen Tätigkeit; wenn man die Intelligenz einseitig auf das Böse richtet und gewöhnt nur auf Mittel zu sinnen, das Böse zu vermeiden, so verliert sie ihren produktiven Charakter und wird lahm gelegt. Der Kampf wird in der religiösen Ethik meist einseitig hervorgehoben. Aber allgemein muß der Satz gelten, daß, während man etwas Nützliches tut, man vor dem Unnützen von selbst bewahrt bleibt und die Kräfte gewöhnt, in den Dienst positiver Aufgaben zu treten. Daß diese Aufgaben gestellt werden, daß die Gelegenheiten zum Bösen vermieden werden, darauf kommt es an, und diese Versuchungen liegen allerdings weit mehr auf dem Gebiete der Erholung als auf dem der Arbeit. Daher bietet gerade dieses Gebiet bedeutende ethische Schwierigkeiten. Denn einerseits widerspricht es ihm, daß man sich hier ängstlich hüte, weil gerade darin, daß man sich ausspannt und gehen läßt, die Erholung besteht, und andererseits ist doch gerade hier die Gefahr zu Exzessen am größten. Ja es gibt viele Menschen, die meinen, wenn sie nur in ihrem Berufe ihre Pflicht tun, können sie im übrigen Leben sich gehen lassen. Als ob nicht der Mensch Einer wäre, und eine solche doppelte Buchführung im praktischen Leben so wenig anginge wie im theoretischen. Es wird also allerdings die Pflicht bestehen, gerade im Gebiete der Erholung besonders auf sich acht zu geben,

und wenn man noch nicht vollkommen harmonisch durchgebildet ist, die Gelegenheiten zu vermeiden, die eine ethische Niederlage bringen könnten. Hier spielt das individuelle Bewußtsein, die Selbstkenntnis eine besondere Rolle. Andererseits ist es ein großer Irrtum, wenn man derartige Grenzen, die nur die Individualität sich ziehen kann, allgemein macht, und nun Zurückziehung in die Einsamkeit verlangt, wie die Einsiedler, als ob es in der Einsamkeit keine Versuchungen gebe. Gewiß ist eine vorübergehende Zurückziehung in die Einsamkeit für jeden Menschen ein Bedürfnis, damit er sich konzentriere; aber auf der anderen Seite ist gerade die Geselligkeit für die Erholung notwendig, das gegenseitige Sichdarstellen und Bereichern in Ernst und Scherz. Nur soll der Scherz Salz haben. Denn fades Gerede wirkt lähmend auf den Geist und raubt ihm seine Energie. Unwillkürlich sind wir auch hier wieder in das Gebiet der Gemeinschaft geraten, wo es sich um die Bildung der Organe für den guten Willen handelt; denn Beruf wie Geselligkeit weist auf sie hin, und nicht minder die Erziehung.

Zur Willensbildung gehört aber auch dies, daß der Wille es zu einem Entschluß bringen kann. Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert. Hier sind die Menschen verschieden angelegt. Die einen, die tatkräftigen Naturen, neigen zu einem schnellen Entschluß, andere können vor lauter Überlegung zu keinem Entschlusse kommen. Es handelt sich hier aber vor allem und zuerst darum, daß man den guten Grundwillen habe. Zu diesem zu kommen ist freilich eine Tat des Ich. Aber das Ich kommt nicht von selbst dazu ohne Vorbereitung. Das Erste ist, daß man ein einheitliches Ideal habe, daß die Intelligenz einsieht, daß das Sittliche eine in sich einheitliche Größe sei, daß man das Gute wollen muß. Nenne man dieses das Sittliche umfassende Ideal nun das höchste Gut, oder das Reich Gottes, jedenfalls muß man wissen, daß es sich um eine absolute, in sich einheitliche Größe handelt, die man wollen soll. Aber auch der Wille des Ich muß sich konzentrieren auf diese Einheit. Dazu ist aber nötig, daß er es gelernt hat, nicht bloß in einzelnen Wollungen stecken zu bleiben, bald dies, bald das zu wollen. Kant hat diesen guten Willen, wie er es ausdrückte, auf eine intelligible Tat des Ich zurückgeführt. Die Reformation hatte in mehr religiöser Form ebenso von den einzelnen Werken auf die Gesinnung hingelenkt, auf die Grundrichtung des Geistes, und sprach von Wiedergeburt. Zweifellos ist hier ein Ewigkeitswille, wenn ich so sagen soll, der über die zeitlichen Einzel-

wollungen hinausgeht, gemeint, der sich dauernd erhält. Damit das Ich dazu komme, muß es daran gewöhnt werden, auf die Einheit gegenüber dem mannigfachen Einzelnen sich zu richten. Alles, was dazu beiträgt, den Geist an Konzentration zu gewöhnen, kann vorbereitend dafür wirken, daß er einen solchen grundsätzlichen Entschluß faßt, der seiner auf eine letzte Einheit gerichteten Natur entspricht. Einmal kann man darauf hinwirken, daß die Zerstreutheit, die innere Disharmonie als ein unberechtigter Zustand empfunden wird. Sodann aber kann man von Jugend auf schon in der Erziehung darauf dringen, daß der Zögling gewöhnt wird, bei einer Sache zu bleiben, sie zu Ende zu führen, sie zur rechten Zeit fertig zu machen. Ebenso soll aber jeder auch sich selbst gewöhnen, fest zu bleiben, nicht von seinen Vorsätzen abzuspringen, das Angefangene zu Ende zu führen, indem er alles Störende von sich fern hält; was euch nicht angehört, müsset ihr meiden; was euch das Innere stört, dürft ihr nicht leiden. Wer so vorbereitet ist, der wird auch einen grundsätzlichen Entschluß für das Gute fassen, einen guten Grundwillen erreichen, sobald er ein klares Bewußtsein von der Einheitlichkeit des Ideales, von dem Guten hat. Er wird sich mit ihm zusammenschließen.

Aber auch wenn jemand den guten Grundwillen hat, ist es noch nicht selbstverständlich, daß er für den einzelnen Fall Entschlüsse auf die richtige Weise fassen kann. Wer die Fähigkeit hat, sich rasch zu entscheiden, der ist zur Vorsicht anzuhalten; wer vor lauter Überlegung zu keinem Entschluß kommen kann, der muß in Situationen gebracht werden, wo er nicht zaudern kann, damit er sich gewöhne, zur rechten Zeit sich zu entschließen. Wer zu sehr geneigt ist, sein Urteil von anderen abhängig zu machen, der muß in Lagen gebracht werden, in denen kein anderer für ihn einsteht. Kurz, auch die Fähigkeit im einzelnen Fall sich zu entschließen und den Entschluß beharrlich durchzuführen will geübt sein. Sie ergibt sich nicht von selbst, und zwar kann gerade in diesem Punkt die Erziehung viel tun, wenn man genugsam auf die Individualität des Zöglings achtet. Aber ebenso wird die Schule hier von Wert sein, insofern sie für alle gleiche Aufgaben stellt und ihre Lösung fordert. Da wird der Wille durch ein konsequentes Arbeiten an einem gemeinsamen Ziele gestählt, da wird alle subjektive Willkür durch die gemeinsame Arbeit für ein Ziel unterdrückt, das für alle dasselbe ist; da handelt es sich um einen festen entschlußfähigen guten Willen, der seine Organe in der Gewalt hat.

Wir haben die verschiedenen Seiten der menschlichen Anlagen ins Auge gefaßt und haben gesehen, daß überall die Bildung des einzelnen durch die Gemeinschaft bedingt ist. Aber wir haben auch gesehen, daß alle die verschiedenen Gaben zusammenhängen und daß keine ohne die anderen gedeihen kann. Wie kann der Leib harmonisch gebildet werden, wenn die Seele nicht harmonisch gebildet ist und umgekehrt! Einseitige theoretische und ästhetische Bildung führt leicht zu Mangel an Tatkraft, einseitige Bildung des Willens führt zu einer einseitig praktischen, banausischen Richtung; einseitige Bildung des Gefühls macht sensibel und sentimental, einseitige Bildung der Phantasie macht den Geist unstet und für das praktische Handeln untauglich. Es wird also nicht bloß für die Erziehung, sondern ebenso für die Selbstbildung ganz besonders darauf ankommen, daß sie eine möglichst gleichmäßige sei. Das aber ist unendlich schwer zu erreichen. Man kann versuchen, all diese verschiedenen Faktoren auszugleichen, indem man in der Erziehung die verschiedenen Elemente verbindet, die Gemütsbildung vorwiegend dem Haus und der Religion und religiösen Gemeinschaft, die Bildung der Intelligenz und der Phantasie überwiegend der Schule überläßt und die Bildung der leiblichen Kräfte, der Triebe und des Willens, beiden, der Schule und dem Haus. Die Selbstbildung kommt einmal indirekt durch die Tätigkeit des Berufes zustande, direkt dadurch, daß man auch an denjenigen Gebieten sich beteiligt, die der Einseitigkeit des Berufes zur Ergänzung dienen: mehr aufnehmend als produktiv, wenn es sich um Bildung der Intelligenz und Phantasie handelt, selbsttätig, wenn es sich um Bildung der leiblichen Kräfte oder der Willensfunktion handelt, wie bei den Berufen eine Ergänzung der letzten Art notwendig ist, welche überwiegend mit dem Gebiete der Intelligenz und der Phantasie sich beschäftigen. Aber immer wird es in letzter Instanz darauf ankommen, daß das Ich Einheit und Harmonie in sich selbst herstelle, daß nicht ein Faktor auf Kosten der anderen vernachlässigt werde. Man denke einen genialen Künstler, der keinen Willen hat, der sich nicht beherrschen kann, der seiner endlichen Subjektivität die Zügel schießen läßt: er wird wenig Erfreuliches leisten. Man denke einen Fabrikarbeiter, der nur in dem Mechanismus seiner Arbeit stecken bleibt, dessen Phantasie roh, dessen Intelligenz ungebildet bleibt: er wird sicher nicht der beste Arbeiter sein, wie allgemein anerkannt wird. Man denke einen Gelehrten, der es gar nicht gelernt hat in der wirklichen Welt sich

zurechtzufinden, deren Gesetze er erkennen will: er ist Gegenstand des Spottes.

Kopf und Herz, Phantasie und Denken, Intelligenz und Willen, theoretische und praktische Bildung lassen sich nicht trennen. Das betont besonders stark Hegel und fordert, daß jeder lernen müsse seine Absonderlichkeiten abzulegen, daß die Bildung nicht einseitig theoretisch oder praktisch, sondern beides zugleich sein müsse. Die Erziehung wie die Selbstbildung muß die Einheit der Persönlichkeit im Auge haben, muß daran gewöhnen, alles einzelne auf die Totalität zu beziehen. Darauf muß den noch unreifen Geist die Auktorität der Erzieher richten, daß er das vernünftige Ideal als die Totalität anerkennt, in dessen Dienst er sein Ich stellt, und solange er dieses Ideal selbst noch nicht voll zu würdigen und zu erkennen vermag, solange muß der Gehorsam gegen die stellvertretende Vernunft des Leitenden diese Richtung auf die Einheitlichkeit des Ideals vertreten. Nur folgt daraus, daß diese Leitenden selbst, die Eltern untereinander, wie die Schule mit dem Hause nicht in Widerspruch stehen dürfen, und wo ein solcher besteht, die Kinder nichts davon merken dürfen. Den Erziehenden muß in all ihren Handlungen das einheitliche Ideal vorschweben, das sie in dem Zögling zur Verwirklichung bringen sollen, und sie müssen deshalb einander zu diesem Zwecke ergänzen. Wenn dieses einheitliche Ideal den Erziehenden überall vorschwebt, so ist gerade in dem Gehorsam zunächst die formale Einheit gegeben, durch die schließlich auch eine inhaltliche Harmonie erzielt wird. Ich habe früher hervorgehoben, daß die Erziehung immer mehr zur Selbstbildung werden müsse, und hier betone ich den Gehorsam. Beides schließt sich durchaus nicht aus. Denn wenn der Gehorsam kein sklavischer, sondern ein auf Vertrauen ruhender ist, spricht sich gerade in ihm die Sehnsucht der wachsenden Vernunft nach guter Nahrung aus, und je mehr die Vernunft des Zöglings auf die rechte Weise gesättigt wird, um so selbständiger wird sie. Aber sie wird es gerade dadurch, daß sie auf das einheitliche sittliche Ideal hingewiesen wird. Auch für den Erwachsenen wird die Auktorität nicht völlig aufhören; sie wird sich in den Gebieten geltend machen, in denen er überwiegend empfänglich und weniger selbsttätig ist, indem er auf vertrauende Weise die großen Werke anderer sich aneignet, freilich mit Kritik aneignet; denn blinder Glaube, blindes Annehmen ist für den reif Gewordenen in keinem Gebiete passend. Aber eben durch dieses Aufnehmen ergänzt er seine Einseitigkeit zu einer Totalbildung. Ganz ebenso verhält es sich mit der Macht des guten

Beispiels; eine harmonische, in sich geschlossene Persönlichkeit ist geeignet, belebend, anregend zu wirken, indem sie nicht zu sklavischer Nachahmung reizt, sondern ähnlich wie ein Künstler auf seine Nachfolger wirkt, indem sie zu eigener harmonischer Ausgestaltung anregt.

So wahr es nun ist, daß jede Person als Totalität nach all ihren Seiten ausgebildet werden soll und sich als Einheit darstellen muß, so ist doch auf der anderen Seite auch jede Person eine Individualität, und soll auch als solche ausgebildet werden. Nun scheint aber die Individualität von Natur zwar gegeben zu sein, aber ihr Charakteristisches nur in einer verschiedenartigen Mischung der allen zugehörigen Anlagen zu liegen, so daß das eine Vermögen bei der einen, das andere bei der anderen mehr hervortritt, z. B. bei dem Mann mehr das objektive Denken, bei der Frau mehr das subjektive Gefühl. Die Ausbildung soll nun eine gleichmäßige sein; also würde die Aufgabe darin bestehen, bei der Frau ganz besonders das Denken, bei dem Mann das Gefühlsleben zu bilden, damit die Einseitigkeiten aufgehoben werden. Auf diese Weise würde sich Mann und Frau möglichst ähnlich werden; und in der Tat ist das von manchen erstrebt. Die Frauen sollen alles das machen können, was Aufgabe der Männer ist, lehren, am öffentlichen Leben teilnehmen, schriftstellern, gelehrte Studien treiben usw., wodurch es dann naturgemäß auch dahin kommen muß, daß die Männer das machen können, was Aufgabe der Frauen ist, Kinder hüten, sich um die Wirtschaft kümmern und anderes mehr. Diese Auffassung würde im Grunde es für geboten halten, die individuellen Unterschiede der Natur durch die sittliche Tätigkeit so auszugleichen, daß sie möglichst verschwinden. Daß diese Ansicht nicht durchführbar ist, geht schon daraus hervor, daß die der Seele analoge Körperbeschaffenheit sich nicht wegbringen läßt; ethisch aber würde sie dahin führen, alle Menschen durch die Bildung gleichartig zu machen, so daß keiner mehr für den anderen etwas zu geben oder von dem anderen etwas zu empfangen hätte, was allem ethischen Gemeinschaftsleben widerspricht.

Dieser Ansicht steht eine andere gegenüber, welche betont, daß gerade die individuellen Bestimmtheiten auszubilden seien, daß jeder das besonders zu betreiben habe, wozu ihn sein Talent hinführe, daß sich in der Beschränkung der Meister zeige, während sonst jeder sich auf der Oberfläche herumtreibe und nichts ergründe. Auch die für die menschliche Gesellschaft so notwendige Teilung der Arbeit führe dazu, daß jeder sich in Einem Gebiete besonders ausbilden müsse, um hier etwas Ordentliches zu leisten. Und so ergibt sich

als Resultat, daß jeder sich auf ein bestimmtes Gebiet zu beschränken hat, um in diesem etwas besonders Wertvolles zu leisten. Hiernach muß also die Bildung wesentlich eine fachmännische sein. So stehen sich zweierlei Anforderungen gegenüber: eine spezielle Bildung der individuellen Gaben, die einseitig ist, und eine einheitliche und allseitige Bildung der Persönlichkeit.

Es ist sehr merkwürdig zu beobachten, wie die gegenwärtige Zeit beiden Richtungen gerecht wird, indem sie bald die eine, bald die andere Seite ohne Methode und Zusammenhang bevorzugt. Auf der einen Seite werden die Frauen gänzlich wie die Männer behandelt, und es gibt bald kaum ein Fach, mit Ausnahme des Berufssoldaten, für das sich die Frauen nicht sollen ausbilden können. Männer und Frauen sollen also ganz gleichmäßig gebildet werden, und höchstens würden die Männer die Einseitigeren und Unvollkommeneren sein, sofern sie sich nicht für die Gebiete eignen, die speziell den Frauen zukommen. Auf der anderen Seite gilt nun aber sonst gerade die Spezialisierung der Fachbildung und drängt besonders in den höheren Berufen die allgemeine Bildung immer mehr zurück. Andererseits wieder hat gerade die Gegenwart durch öffentliche Museen, durch die vielfachen Versuche, die Wissenschaften zu popularisieren, durch die fortschreitende Beteiligung aller am öffentlichen Leben des Staates die weitere Ausbreitung der allgemeinen Bildung betrieben, und bemüht sich ganz besonders, den antiken Gegensatz der Banausen und der Vollbürger, der mechanischen und der intellektuellen Beschäftigung immer mehr auszugleichen. Ist nun aber in all diesen Bestrebungen Harmonie zu finden?

Wie sollen wir uns zu dieser Schwierigkeit stellen? Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß die Ausbildung der individuellen Persönlichkeit sich durchaus nicht mit der fachmännischen Bildung deckt, sondern höchstens das mit ihr gemein hat, daß die fachmännische Bildung sich auf bestimmte Talente richtet, die einem Individuum im Unterschiede von anderen Individuen zukommen, während die Individualität sich über die Talente hinaus erstreckt und das gesamte Leben der Person modifiziert. Wir werden also die universelle Bildung sowohl zu der fachmännischen als auch zu der gesamten individuellen Bildung in Beziehung setzen müssen.

Die fachmännische und die universelle Bildung lassen sich wohl vereinigen. Der Bildungsgang ist darauf eingerichtet. Die universale Bildung, die ein jeder braucht, geht voran und auf sie wird erst die fachmännische Bildung aufgepfropft, ohne daß dadurch

die universale Bildung aufgehoben werden müßte. Das Gemeinsam-Menschliche und Nationale wird in dem Bildungsgang vorangestellt, weil es die natürliche Voraussetzung für die Ausbildung besonderer Talente ist. Denn die Talente können nur zur vollen Geltung kommen, wenn die Persönlichkeit selbst eine in sich geschlossene Einheit ist, wenn sie sich bewußt ist, eine in sich abgeschlossene ethische Persönlichkeit zu sein. Würde man von vornherein einen Menschen nur nach der Seite Eines Talentes ausbilden, so würde auch dieses Talent verkümmern. Man denke sich Menschen, deren Phantasie-, deren Gemütsleben gänzlich vernachlässigt, deren Wissen allein ausgebildet wäre und auch dieses nur in der Richtung eines kaufmännischen Wissens oder eines rein technischen Wissens oder eines Wissens für irgend ein gelehrtes Fach! Wir würden vor solcher Barbareier schrecken. Oder man denke eine Bildung, die nur das Phantasieleben berücksichtigte, um einen Künstler zu bilden, ihm aber jede wissenschaftliche Bildung versagte, was würde dabei herauskommen! Oder man denke sich die arbeitende Klasse, die nur für die Zwecke des Handwerks speziell ausgebildet würde, der man aber jede Kenntnis der Geschichte, jede ästhetische Bildung versagte, würde das verständig sein? Was also die Talentbildung angeht, so muß sie auf der allgemeinen Bildung ruhen, und es kann sich nur um das Maß der allgemeinen Bildung handeln, das für eine gewisse Fachbildung vorausgesetzt werden muß. Der Mensch ist Mensch und ist national bestimmter Mensch; die menschliche, humane Bildung darf ihm nicht entzogen werden, schon deshalb nicht, weil eine bloß spezielle Berufsbildung auch für sein spezifisches Fach gänzlich ungenügend wäre. Wenn übrigens richtig ist, was wir als die Aufgabe hingestellt haben, daß jede Persönlichkeit für den Verkehr mit anderen bestimmt ist, so versteht sich das ganz von selbst, da sie diesen Verkehr gar nicht mehr ausüben könnte, wenn sie nicht mit den anderen eine gemeinsame Grundlage der Bildung hätte, und man kann nicht stark genug betonen, daß fachmännische Bildung ohne allgemeinmenschliche Bildung ethisch verwerflich ist.

Wenn nun aber die allgemeinmenschliche Bildung der fachmännischen vorausgeht, jene die Voraussetzung für diese ist, so wird sie auch während der fachmännischen Bildung und auch dann, wenn diese in der Ausübung eines fachmännischen Berufes zum Abschluß gekommen ist, nicht vernachlässigt werden dürfen. Denn alle Kräfte, die nicht geübt werden, nehmen ab, wie jede Pflanze,

der man die Nahrung versagt, verdorrt. Es muß dafür gesorgt werden, daß immer so viel Zeit übrig bleibt, daß jeder sich auch Nahrung für das Gemüt, für die Phantasie, für die Ausbreitung seiner Weltkenntnis verschaffen kann; jeder muß seine leibliche Gesundheit soweit pflegen können, daß sein Leib ein brauchbares Organ und Darstellungsmittel des Geistes bleibt. Fichte und der ältere deutsche Sozialismus hatten dieses Ziel im Auge, wenn sie eine soziale Organisation verlangten, die die Fortsetzung der allgemeinen Bildung für alle ermöglichte. Die neueren Bestrebungen, welche die Arbeitszeit in den Fabriken abkürzen, welche einen Ruhetag für alle Klassen durchführen wollen, haben ihre wesentliche Berechtigung eben darin, daß der Mensch nicht bloß Arbeitsmaschine sein soll, daß ihm die Möglichkeit bleiben soll, Mensch zu sein, als Persönlichkeit harmonisch sich zu bilden, damit ihm die Arbeit so nicht zur Qual werde, sondern eine liebe Beschäftigung bleibe.

Allein hiermit ist doch die Individualität nicht erschöpft. Sie faßt nicht bloß einzelne bestimmte Talente in sich, die teils reines Naturprodukt sein können, teils auch auf Kultur, auf Übung langer Generationen und Vererbung beruhen können. Sie betrifft den ganzen Menschen und es ist sehr schwer zu sagen, worin sie besteht, wenn man auch eine Reihe von charakteristischen Merkmalen derselben angeben kann, wie die Geschlechtsdifferenz, die Temperamente, die Familien-, die nationalen und Rassenunterschiede; und wenn auch diese charakteristischen Merkmale, besonders die spezifische Mischung der Temperamente bei den einzelnen, teilweise als erworbene angesehen werden können, so bleibt doch noch genug übrig, das auf ursprüngliche Naturanlage zurückgeht. Ja man wird anerkennen müssen, daß wenn man all diese Differenzen beschrieben hat, man doch die einzelnen Individuen noch lange nicht begriffen hat. Jedes Ich ist eine Individualität und weiß sich als solche. Diese Anerkennung der Individualität ist erst neueren Datums. Früher taxierte man diese Unterschiede nach Stufen; man wertete mit der wachsenden Kultur die Intelligenz als das höhere gegenüber der bloß physischen Kraft, die in unkultivierten Zeiten die erste Rolle spielte, und so unterschied man Banausen und Gebildete; nicht verschiedene Gaben und Individualitäten, sondern nur verschiedenwertige Menschen sollte es geben; ganz dasselbe fand in bezug auf die Familien statt, wo man die edlen und die minderwertigen unterschied und jeden schon nach seiner Geburt taxierte; und in bezug auf die Nationen galt der Partikularismus. Als

man aber ethisch die Menschen gleich wertete und auf ihre gemeinsamen Grundeigenschaften aufmerksam wurde, war man geneigt die individuellen Unterschiede ganz zu ignorieren oder auf die verschiedene Beschäftigung zurückzuführen. Dann aber wurde man doch auf die selbständige Bedeutung der Individualität aufmerksam, und nun konnte man die individuellen Differenzen auf Grund der allgemeinen ethischen Gleichwertigkeit der Menschen als von Natur vorhandene Unterschiede ansehen, die die Gleichberechtigung als Menschen nicht nur nicht alterierten, sondern die für das ethische Leben von dem höchsten Werte geworden sind, weil gerade durch diese tiefgehenden Unterschiede eine weit reichere Form des ethischen Lebens durch gegenseitige Ergänzung möglich wurde, als bei der bloßen Uniformität der Menschen. Hier kommt es nun aber darauf an, anzuerkennen, daß diese individuellen Unterschiede in der Natur des Menschen begründet sind und daß der ganze Mensch von Haus aus individuell bestimmt ist. Das Ich selbst mit seinem Einheitstriebe ist schon individuell gerichtet, wie auch der Leib verschieden organisiert ist. Mit der psychophysischen Vorstellung, welche die Seele als Mechanismus, als mechanisches Konglomerat von psychischen Funktionen ansieht, kann die Ethik nichts anfangen. Die Grundrichtung des Geistes auf Einheit ist nicht mechanisch zu erklären. Da nun aber das Ich sich als dieses und kein anderes weiß und will, so muß auch zugegeben werden, daß es eine eigentümliche Kombination seiner mannigfaltigen Seiten, der allgemeinmenschlichen Bestimmtheiten in individueller Modifikation vollzieht, und daß seine Aktion als einheitliche darauf gerichtet ist, eine eigentümliche Einheit darzustellen, daß es durch seine Tat auch erst seinen Individualcharakter vollendet. Auch nach dieser Seite hat das Ich etwas Schöpferisches an sich, das der begrifflichen Definition sich entzieht. Jeder muß auf Grund der Naturanlage sich zu einem eigentümlichen Charakter ausgestalten. Aber damit ist die universelle Bildung keineswegs ausgeschlossen; diese dient vielmehr der Kräftigung der Individualität, weil jede individuelle Persönlichkeit von dem eigentümlichen Mittelpunkt ihres Wesens aus, auf ihre Weise die Welt umspannen und so ein eigenartiger Mikrokosmus werden muß. Geht man nun nur davon aus, daß die Individualität einseitig sei und deshalb ihre Einseitigkeit ergänzen soll, daß bei ihr ein Vermögen, eine Gabe besonders kräftig angelegt sei und die anderen Seiten um so schwächer, und daß die Vollständigkeit nur durch entsprechende Ausbildung der anderen Vermögen und

Gaben erreicht werden könne, so wird man die Individualität aufheben und zu einer allgemeinen Nivellierung kommen, welche alle Unterschiede auslöscht. Allein die Forderung einer vollkommenen Durchbildung aller Kräfte und Vermögen muß keineswegs die Individualität vernichten. Die Bestimmtheit ist eben keineswegs nur Negation, und die bestimmten positiven Vorzüge sind nicht bloß danach zu taxieren, daß ihnen Mängel zur Seite stehen. Eine bestimmte Gabe, eine von Natur vorhandene Grundrichtung ist keineswegs bloß eine aufzuhebende Einseitigkeit, sondern ein ganz bestimmter Vorzug, der nicht aufgegeben werden soll. Die Aufhebung der Einseitigkeit braucht nicht zugleich den Vorzug der Individualität zu beseitigen. Jeder soll vielmehr seinen Vorzug behaupten. Aber deshalb kann man sich doch auf seine Weise auch die Vorzüge anderer zu eigen machen, aber so, daß das charakteristische Eigene im Mittelpunkt bleibt und alles andere sich darum gruppiert.

Machen wir uns das an einigen Beispielen deutlich. Die Menschen haben verschiedene Temperamente, deren man seit alten Zeiten vier unterschieden hat, die gewiß psychophysisch begründet sind, nämlich das phlegmatische, melancholische, sanguinische und cholerische Temperament. Es ist natürlich kein Mensch reiner Phlegmatiker usw., sondern es überwiegt nur das eine und die Mischungen sind sehr verschieden. Mir scheinen die Temperamente verschiedene Arten des Verhaltens des Individuums zu sein, teils zur Außenwelt, teils in bezug auf Stetigkeit oder Beweglichkeit nach innen. Der Phlegmatiker ist überwiegend nach innen gekehrt und bewahrt mehr die Identität mit sich, der Melancholiker ist nach innen gekehrt, aber zugleich beweglich, hat eine reiche Phantasieanlage u. a. Der Sanguiniker ist nach außen gekehrt und den Eindrücken zugänglich, daher beweglich, der Choleriker ist mehr tätig nach außen gekehrt in Verfolgung bestimmter Zwecke. Der Phlegmatiker hat den Vorzug großer Ruhe und Festigkeit; er ist zäh und beharrlich; aber er neigt zu Stumpfsinn und Gleichgültigkeit. Nun kann und soll der Phlegmatiker seine Identität mit sich, seine Ruhe, Konsequenz, Beharrlichkeit behaupten als seine zentrale Eigenschaft. Aber er soll sich ergänzen, indem er zugleich in der Welt tätig und für äußere Eindrücke empfänglich sein soll, also sich ergänzen durch die Vorzüge der Choleriker und Sanguiniker. Aber deshalb braucht er noch lange nicht seinen Grundvorzug aufzugeben; er würde nur um sein Grundtemperament die anderen Temperamentseigenschaften gruppieren. Seine Stärke

würde auch im Aufnehmen äußerer Eindrücke, im Handeln auf die Außenwelt seine unerschütterliche Ruhe und Beharrlichkeit bleiben.

Oder nehmen wir die Differenz der Geschlechter. Hier gibt es eine falsche Ausgleichung, das ist die, wenn der Mann kleinlich, zänkisch, weichlich, weibisch wird, was nicht selten Junggesellen passiert, und wenn die Frau herrisch, eckig, wohlweise wird, was die Karikatur des Männlichen ist. Aber es gibt auch eine Ausgleichung, wo die Frau die Vorzüge des Mannes auf ihre Weise sich aneignet und der Mann die Vorzüge der Frau auf seine Weise. In den Frauen ist das Gattungsleben mächtiger; sie sind mit dem Naturleben mehr verwachsen, unmittelbarer, weniger reflektiert, in sich mehr einheitlich, in unmittelbarer Harmonie mit sich; sie sind in ihrem innersten Wesen mehr mit sich identisch, gehen weniger durch Gegensätze hindurch und haben insofern phlegmatischen Charakter, was sich in der Beharrlichkeit zeigt, mit der sie ihnen wichtige Ziele verfolgen. Eben weil sie eine Totalität in sich sind und als solche sich fühlen, tritt ihr Selbstgefühl sehr stark hervor in der Form leichter Verletzlichkeit; auch ihr Verstand ist gefühlsmäßig bestimmt, sie schauen intuitiv das Wichtige heraus, und haben in ihrer Unmittelbarkeit eine große Frische und Genialität. Sie sind empfänglich für die Eindrücke der Außenwelt und haben nach dieser Seite ein sanguinisches Element, erregbar, beweglich, leichtlebig, wechselnd, mit Ausnahme desjenigen, woran ihre Totalität haftet. Weil Sanguinisches und Phlegmatisches gemischt sind, sind sie elastisch und zäh zugleich. Sie können auch für die, denen sie sich mit ihrer Totalität ergeben haben, sich aufopfern. Dagegen ist scharfe Analyse sowenig ihre Stärke, wie das Überschauen großer Zusammenhänge, Leitung komplizierter Institutionen und kühle Reflexion. Sie bleiben in begrenzten Gebieten und haften meist am Momente. Daher steht ihnen das Haus als die der Natur unmittelbarste Gemeinschaft, in der das Gemütsleben überwiegt, das ästhetische und gesellige Gebiet und vermöge ihrer intuitiven Art die Religion am nächsten. Man hat zwar gesagt, sie seien auch für das Staatsleben, für die Wissenschaft ebenso begabt wie die Männer; nur daß man sie von diesen Gebieten ferngehalten habe, sei der Grund, weshalb sie bisher nur ausnahmsweise in ihnen etwas geleistet haben. Allein hier bedarf es nicht nur eines Urteils aus der Totalität heraus, sondern des Sicherhebens über das Unmittelbare durch Reflexion, Analyse, Kombination des Analysierten und eines hieraus hervorgehenden produktiven Handelns. Das

aber ist die eigentümliche Gabe des Mannes. Er steht der Natur freier gegenüber, auch seiner eigenen, ist nicht so unmittelbar an das Gattungsleben gebunden. Er ist keine unmittelbare Totalität; alle Gegensätze gehen mehr auseinander, er kann deshalb mehr reflektieren, analysieren, und das Analysierte kombinieren. Auch den Objekten steht er freier, unbefangener gegenüber, beobachtet objektiver, unbefangener und darum schärfer das Einzelne und bildet Zweckbegriffe aus größeren Zusammenhängen heraus. Auch in Kunst und Religion ist er der überwiegend Produktive, wo es auf Analyse und freie Kombination ankommt, auf das Erfassen, Beurteilen, Leiten großer Verhältnisse, das Schaffen großer weltumspannender Werke, während die Frauen mehr im Detail, in den engeren Verhältnissen des Milieu, in dem Stilleben der Natur bleiben. Die Männer neigen, weil sie aggressiver sind, mehr cholerisch, zu Gewalttätigkeiten, zu Schroffheit, Rücksichtslosigkeit. In dem Verkehr der Geschlechter sind die Frauen mehr die Hingebenden, Abhängigen; die Männer unabhängiger, freier, mehr zur Ungebundenheit geneigt schon deshalb, weil ihr Hauptberuf nicht im Hause liegt, wie bei der Frau. Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte. So sind die Frauen die Hüterinnen des Hauses, Virtuosinnen der Geselligkeit, meist die Vertreterinnen der Tradition besonders im religiösen Gebiet.

Freilich erkennen in bezug auf die Geschlechter die Vertreterinnen der modernen Frauenbewegung die genannten Differenzen nicht mehr an. Sie meinen, daß die Frauen durch die Betonung dieser veralteten Unterschiede in einer unwürdigen Abhängigkeit von den Männern gehalten seien. Sie wollen es in allem den Männern gleich, wenn nicht zuvor tun — nur bis jetzt noch nicht im Kriegshandwerk, wo es doch wohl eine ganze Reihe vorziehen, die jungen Krieger zu bewundern. Während so die einen tun als existiere der Gegensatz der Geschlechter nicht, weisen manche Männer darauf hin, daß die Frauen bei weitem tiefer stehen als die Männer und von Natur subaltern seien, wie z. B. Schopenhauer ausführt. Ich erwähne diese Urteile, weil sie zeigen, daß eine gewisse Eifersucht der Geschlechter aufeinander, ein unnatürlicher Gegensatz hervorzutreten droht, der, weil unnatürlich darum auch ungesund ist. Eine Schriftstellerin wie Ellen Key läßt sich in dieser Beziehung ganz anders vernehmen; sie findet, daß gerade eine starke Liebe zu den höchsten Leistungen und zu der höchsten Steigerung der Persönlichkeit dienen könne, und sie sieht den Beruf der Frau darin, Mutter zu sein.

Sie lenkt also zu dem durch die Natur Angewiesenen zurück. Es kommt darauf an, daß auch hier eine gegenseitige Ergänzung stattfinde. Man hat darauf hingewiesen, daß die Frau intellektuell mehr gebildet werden solle, damit sie eine ebenbürtige Genossin des Mannes sei, daß sie auch mit mehr Wissen für ihren Frauenberuf in bezug auf Kinderpflege, Kindererziehung und ähnliches ausgerüstet werden solle. Es ist gewiß richtig, wenn die Frau ihre Intelligenz mehr bilden, wenn sie mehr als bisher über politische, juristische, nationalökonomische Verhältnisse, über die Geschichte der Religionen und Dogmen, über Literatur orientiert werden will. Wenn sie aber eine gelehrte Dame wird, die über ihrem Wissen ihren spezifisch weiblichen Charakter einbüßt, und mehr Dozentin wird als Frau, so ist das bedenklich. Auf den Mittelpunkt ihres Wesens muß ihr Wissen bezogen sein; ihre Unmittelbarkeit und Frische darf nicht durch das Wissen verloren gehen. Wenn sie sich gewöhnt mit der Sorge für das Kleine das Interesse an dem Großen zu verbinden, so wird dadurch ihre Persönlichkeit gesteigert, und das ist gewiß ethische Forderung. Aber nichts wäre bedenklicher, als wenn man in der Erziehung der Frauen über dem ausgebreiteten und vermehrten Wissen die Bildung der Phantasie und des Gemütes vernachlässigen wollte. Im Gegenteil, es muß alles geschehen, damit diese Kräfte, geklärt durch Wissen, im Mittelpunkt des weiblichen Wesens bleiben, daß die Frau nicht durch die schroffen Gegensätze des Lebens und durch zu scharfe Analyse aufhöre, eine in sich harmonische Totalität zu sein, worauf sie angelegt ist. Sonst würde ihre spezifische Bedeutung für die Kultur der Menschheit verloren gehen. Man hat versucht, die Mädchen mit den Jünglingen zusammen zu erziehen und erwartete davon eine gegenseitige Ergänzung der Geschlechter. Man meint damit die Natur nachzuahmen, die ja auch Bruder und Schwester in derselben Familie zusammen aufwachsen lasse. Andere haben dem entgegengestellt, daß es in der Entwicklung eine Periode gebe, wo sich stolz der Knabe vom Mädchen losreißt, daß jedes der Geschlechter sich dann in seiner Eigenart entfalte, und die reif Gewordenen sich desto mehr anziehen. Die Erfahrungen in Nordamerika scheinen zu zeigen, daß eine durchgeführte coeducation das Interesse der Geschlechter aneinander abschwächt, und eine gründliche Ergänzung weniger eintritt als eine Nivellierung des Unterschiedes. Da die Schule weit mehr für das Wissen als für die Gemütsbildung tun kann, so ist für die Mädchen die Ergänzung der Erziehung durch das Haus doppelt

wertvoll, das die Stätte edler Gemütsbildung sein soll. Überhaupt wird man wünschen müssen, daß zuerst der weibliche und männliche Charakter zur Ausbildung kommt, bevor die Ergänzung eintritt. Ein zu frühes Ausgleichen schwächt das individuell Weibliche und Männliche ab. Hat einmal das Mädchen seinen weiblichen Charakter gewonnen, dann wird es Zeit sein, sein Wissen in größerem Stil zu erweitern, damit es dasselbe seiner Individualität einordnet. Ganz dasselbe gilt aber von der Erziehung der männlichen Jugend. Sie pflegt für das Weibliche erst Sinn zu gewinnen, wenn sie eine gewisse Reife erlangt hat, und da ist es die Mutter und der Umgang mit edlen Frauen, die dem werdenden Mann diejenigen Ergänzungen gewährt, die er bedarf, um nicht einseitig zu werden, die seinen wilden Freiheitsdrang durch Gewöhnung an edle Sitte zähmt, die ihm den Sinn der Sorge für das Kleine öffnet und ihn gewöhnt, in der stillen Arbeit der Frau, in ihrer Beschäftigung mit Kleinem die Gewissenhaftigkeit zu achten, und im Kleinen das Große zu sehen. Es ist doch sehr beachtenswert, daß die großen Männer meistens sich bewußt sind, ihren Müttern unendlich viel zu verdanken. Umgekehrt erweitert der männliche Umgang der Frau ihren ursprünglich engeren Gesichtskreis. So wird auch von der geschlechtlichen Individualität gelten, daß sie ihre positiven Vorzüge bewahren, sie als Mittelpunkt der persönlichen Existenz festhalten, aber durch die Vorzüge der entgegengesetzten Individualität ergänzen soll. Es mag an diesen Beispielen genug sein.

Als Resultat ergibt sich uns, daß die Bildung der Persönlichkeit ebenso vollständig, wie individuell gefärbt sein muß, und beides vereinigt sich dahin, daß jede Persönlichkeit einen Mittelpunkt haben muß, um den sich alles andere gruppiert, daß sie als individuell bestimmtes Ich zum Mikrokosmus sich ausbilden soll. Eben dies weist aber wieder auf die Gemeinschaft hin, da jeder nur durch den Verkehr mit anderen seine Einseitigkeit überwinden kann, nur durch solche, deren Stärke in einer anderen Richtung liegt, lernen kann auch diese Seite seines Wesens auszubilden, um sie seiner Individualität einzufügen und so sich selbst zu einem reichen, harmonischen und charakteristischen Kunstwerke zu gestalten.

Diese individuelle Persönlichkeit, die so beständig an ihrer Selbstbildung arbeitet und von anderen lernt, um das Gelernte für sich zu verwenden und in sich zu verarbeiten, bleibt aber, wie wir früher gesehen haben, keineswegs bei der Selbstbildung stehen. Sie ist auch für andere tätig, sie tritt in Gemeinschaft nicht nur, um

zu nehmen, sondern auch um zu geben, und das was sie ist und hat, anderen zur Verfügung zu stellen. Sie tritt zunächst selbst in persönliche Verhältnisse, die in Stufen der Wahlanziehung abgegrenzt sind in der freien Geselligkeit und Freundschaft. Sie tritt dann mit ihren Talenten in den Dienst der anderen, indem sie eine Berufstätigkeit ausübt und Eigentum erwirbt. Eben damit ist die Teilung der Arbeit gegeben und der allgemeine Verkehr der Arbeitsprodukte. Die freie Geselligkeit schließt sich am besten an die elementare Gemeinschaft des Hauses an, die Berufstätigkeit organisiert sich in den Korporationen und Ständen in dem, was Hegel die bürgerliche Gesellschaft genannt hat, der Verkehr erfordert Rechtsnormen, die durch die nationale staatliche Organisation aufgestellt werden; der Staat umfaßt auf seine Weise alle die genannten Gebiete. Wir haben dies alles nun im einzelnen zu betrachten.

Neunter Vortrag.

Die erste Form, in der sich die individuelle Persönlichkeit betätigt, ist das persönliche Verhältnis zu anderen Personen. Diese Betätigung beruht auf dem natürlichen Triebe der Geselligkeit und ist durch die auf der Naturanlage beruhende individuelle Wahlanziehung bedingt. Es gibt Individualitäten, die sich ganz besonders nahe stehen und die für ein intimes Verhältnis bestimmt sind, wie es sich in der Freundschaft auslebt; es gibt aber keine Individualität, von der man sich grundsätzlich ganz und in jeder Lage zurückziehen könnte, weil jede doch immer noch den menschlichen Charakter trägt. Zwischen diesen beiden Grenzen, der engsten und weitesten bilden sich eine Fülle von näheren oder ferneren Beziehungen, die bestimmt werden teils durch individuelle Wahlverwandtschaft, teils durch den gemeinsamen Bildungsstand, teils durch gemeinsame Interessen des Berufsstandes, oder gemeinsame nationale oder religiöse Interessen. Neben diesen geselligen Beziehungen, welche einen völlig freien Charakter tragen, gibt es noch freie Vereinigungen zu den mannigfaltigsten Zwecken, die ebenfalls ge-

selliger Natur sind. Das gesamte gesellige Gebiet hat die Bedeutung, daß die Individuen ihre individuelle Persönlichkeit als solche einander darstellen. Es kommt also hier auf das gegenseitige persönliche Verhältnis als solches an, sei es bleibender, sei es vorübergehender Natur, auf das persönliche Geben und Empfangen, wobei aber bei der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und bei der Art, wie der Mensch sich durch Kleidung, Nahrung, Wohnung seinen Leib teils erhält, teils erweitert, auch der Leib Darstellungsmittel wird. Das zeigt sich in der ästhetisch bestimmten Kleidung, bei gemeinsamen Mahlzeiten und in den durch ihre innere Einrichtung die Individualität abspiegelnden Wohnungen, die man als erweiterten Leib ethisch ansehen kann. Man hat dem Gebiet der freien Geselligkeit öfter keine große Bedeutung beigemessen und höchstens die engste Beziehung, die Freundschaft, einer eingehenderen Betrachtung gewürdigt, was schon durch die großen Philosophen des Altertums geschah. Zweifellos kommt in der Freundschaft das gesellige Leben auf die Höhe und offenbart sich in ihr am meisten sein ethischer Wert. Aber bei der hohen Bedeutung der persönlichen Individualität wird auch die weiter ausgedehnte Geselligkeit dazu dienen, die eigene Persönlichkeit mannigfach anzuregen. Ja wenn man in eine in ihrer Art mustergültige Geselligkeit auch nur durch Aufzeichnungen der Gespräche in Kreisen bedeutender Menschen oder in den brieflichen Verkehr bedeutender Persönlichkeiten einen Einblick gewinnt, so ist auch das unter die Anregung von Person zu Person im weiteren Sinne zu rechnen, weil die Hauptpersonen hier in ihrer völligen Lebendigkeit uns vor Augen treten. Wir werden also die engsten Beziehungen der Freundschaft, die das gesellige Verhalten in seiner höchsten Intensität darstellt, durch die weniger intensiven aber um so mannigfaltigeren Anregungen einer weiteren Geselligkeit ergänzen müssen. Aber eine noch so ausgedehnte Geselligkeit wird die Freundschaft niemals zu ersetzen imstande sein. Selig wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt, einen Freund am Busen hält. Die Freundschaft wird den Mittelpunkt des geselligen Lebens bilden, und sie wird insofern die anderen Beziehungen in sich schließen, als sich Freunde auch die geselligen Anregungen der weiteren Kreise durch gegenseitige Mitteilung zugute kommen lassen. Wer hingegen nur darauf ausgeht, eine möglichst umfassende und glänzende Geselligkeit auszuüben, wird unendlich mannigfach im besten Falle angeregt, aber zerstreut und entbehrt der Konzentration, die nur die Freundschaft durch die Ergänzung

des Zentrums der Persönlichkeit erfahren kann. Wer sich dagegen nur auf Freundschaft reduzierte, und sich der weiteren Geselligkeit ganz entzöge, der würde die mannigfache Anregung entbehren, die von den verschiedenen geselligen Kreisen ausgeht.

Dieses ganze Gebiet beruht auf Freiheit, und doch ist es in Grenzen eingeschlossen. Wir haben früher gesehen (S. 92), daß hier die auf dem Wege der Gewohnheit gebildete Sitte die Grenze ausmacht, während bei geselligen Vereinen die Statuten den Anfang der Organisation darstellen, ohne daß für den Verkehr in den Vereinen die Sitte ausgeschlossen wäre. Die Sitte ist der Niederschlag der Lebensgewohnheiten für den persönlichen Verkehr. Sie umfaßt das gesamte gesellige Leben und hat, obgleich für den individuellen Verkehr bestimmt, allgemein menschliche Züge, die auf dem Grundverhältnis der Menschen zueinander beruhen. Sie regelt von vornherein bestimmte persönlich gesellschaftliche Beziehungen der Menschen, die der Natur der Sache nach überall vorkommen. Sie ordnet den gesellschaftlichen Verkehr der Geschlechter, der Verheirateten und der Unverheirateten, der Jugend und des Alters, der Regierenden und der Regierten, der Lehrer und Schüler, der verschiedenen Stände, der Angehörigen der eigenen Nation zu den fremden, mindestens wenn sie Gäste sind. Die Art freilich, wie sie diese ordnet, ist in verschiedenen Ländern und in verschiedenen Zeiten durchaus verschieden. Die Sitte ist in dieser Hinsicht ein Maßstab für die sittliche Entwicklung des Durchschnittsbewußtseins. Da wo der Wert der sittlichen Persönlichkeit noch nicht für alle Menschen gilt, herrschen die strengsten Kastenunterschiede, die durch Sitte, ja durch Gesetze, wie z. B. das Gesetzbuch des Manu in Indien bestimmt sind, es herrscht die Sitte der Witwenverbrennung, die Behandlung des Fremden als Feindes, falls er nicht Gast ist, um nur einige Beispiele zu nennen. Da aber, wo das Bewußtsein von der ethischen Würde des Menschen zum Durchbruch gekommen ist, wird sich auch die Sitte so ausgestalten, daß man jedem Menschen die ihm als Menschen gebührende Achtung erweist. Das drückt sich nun in den Sitten verschiedener Völker sehr verschieden aus; aber es bleibt sich insofern gleich, als die von der Sitte vorgeschriebenen Formen des Verkehrs *höflich* sind. Ob man dem andern wie in China sagt: du könntest mein Großvater sein, oder ob man dem andern sagt: bitte, nach ihnen, ist in bezug auf die dabei zugrunde liegende Tendenz, seine Achtung vor dem anderen zu bezeugen, ziemlich gleichgültig. Es ist nun keineswegs überflüssig darauf hin-

zuweisen, daß die mannigfachen Höflichkeitsbezeugungen, die allerdings auch dazu dienen, den persönlichen Verkehr der Menschen innerhalb einer gewissen respektsvollen gegenseitigen Entfernung zu halten, für den gesamten persönlichen Verkehr ihre Geltung behaupten. Bei intimeren Verhältnissen meint man die Höflichkeit entbehren zu können, weil sie der Herzlichkeit schade und leicht gerade da Unwahrhaftigkeiten erzeuge. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Die Intimität soll nie die Achtung vor dem anderen außer acht lassen, und sowenig es eine Liebe ohne Gerechtigkeit gibt, sowenig gibt es eine Freundschaft ohne Achtung. Glaubt man aber um der Gesinnung der Achtung willen, die Bezeugung der Achtung außer acht lassen zu können, so irrt man sich sehr. Es ist richtig, daß diese Bezeugung bei intimeren Verhältnissen etwas andere Formen annehmen kann, aber fehlen kann sie nicht. Sonst geht sie wie alles, was bloß innerlich bleibt, mit der Zeit verloren, und man gewöhnt sich gerade in den intimeren Verhältnissen an einen Schlendrian des Verkehrs, der die Quelle des Streites wird. Ebenso ist aber die Höflichkeit imstande, die Grenzen in den ferneren persönlichen Beziehungen zu wahren und sie behütet davor, den anderen zu beleidigen.

Die Sitte hat aber auch dafür zu sorgen versucht, daß die Beleidigungen wieder gut gemacht werden. Wenn der Beleidigte sofort reagierte, so würde ein unerträglicher Zustand eintreten, den der Student mit dem Worte Holzkomment bezeichnet. Wo nun eine Beleidigung so beschaffen ist, daß sie nicht vor den Richter gebracht werden kann, weil das Gesetz solche Fälle nicht vorgesehen hat, vielleicht auch nicht alle vorsehen kann, da hat sich die Sitte herausgebildet, durch das Duell die Beleidigung zu sühnen. Ich habe hier nicht das studentische Duell im Auge, das meist mehr eine Fechtübung ist, sondern das Duell, bei dem man ernstlich sein Leben aufs Spiel setzt. Der Gedanke dabei ist der, daß der Beleidiger sich bereit erklärt, dem Beleidigten Satisfaktion zu geben, indem er sich ihm stellt, weil der Beleidiger seine Beleidigung nicht zugeben, den Beleidigten nicht um Verzeihung bitten will. Denn wollte er das, so bedürfte es keines Duells. Auf der anderen Seite soll der Beleidigte durch den Zweikampf seine angegriffene Ehre schützen, für die er Satisfaktion fordern kann. Hier liegt noch ein Rest aus früheren barbarischen Zeiten vor, wo man jede Beleidigung mit Anwendung von persönlicher Gewalt wieder gut zu machen für recht hielt. Es entspricht vollkommen dem Gang

der geschichtlichen Entwicklung, daß die öffentlichen Vergehen früher staatlich bestraft werden als die privaten, daß man bei den letzteren, den Privatverletzungen und Beleidigungen, dem einzelnen überläßt sich selbst zu helfen. Ein Anfang auch die Privatbeleidigungen der öffentlichen Gerichtsbarkeit unterzuordnen, ist die Sitte der Ehrengerichte. Wenn nun aber diese Ehrengerichte selbst wieder entscheiden, die betreffenden müssen sich duellieren, so ist das eine ganz leere Form. Man befindet sich da auf dem Übergang aus barbarischen Sitten zu kultivierten, ohne daß man die letzteren schon zur Durchführung brächte. Wenn man aber vollends noch zwischen satisfaktionsfähigen und nichtsatisfaktionsfähigen Ständen unterscheidet, und die ersteren beanspruchen die höheren zu sein, so zeigt sich erst recht die Nachwirkung barbarischer Zeiten, indem man voraussetzt, die niederen Stände haben weder ein genügend ausgebildetes Ehrgefühl, noch die Tendenz Beleidigungen in rechtlichen Formen auszugleichen, und diesen Zustand der niederen Stände verewigt, sich aber selbst Wunder wie hoch dünkt, wenn man nach vorhergehendem Schiedsgericht auf den Spruch desselben unter gewissen Formen die Waffen gegeneinander richtet. Von sittlicher Bildung ist da wenig zu spüren, weil man nicht die sittliche Würde des Menschen hier zum Maßstab macht. Das Schiedsgericht hat nur einen Sinn, wenn es selbst den Fall auch endgültig entscheidet und der Beleidiger wie der Beleidigte sich ihm zu fügen haben. Mit einer solchen Entscheidung wird doch auch die Ehre des Beleidigten wieder hergestellt, besser als durch Anwendung von Waffengewalt. In Ländern, wo die Achtung vor der Persönlichkeit wenigstens innerhalb der eigenen Nation in Fleisch und Blut übergegangen ist, und man ein starkes Bewußtsein der Verantwortlichkeit in seinem Benehmen gegen andere Personen hat, nicht bloß von einer besonderen Standesehre, die wichtiger sein soll als die sittliche Würde des Menschen, ist deshalb das Duell abgeschafft und das ist das einzig Vernünftige. Es ist klar, daß wir uns in bezug auf diese Frage noch in einem völlig unklaren Übergangszustande befinden, wo Reste alter Sitten mit dem Rechtsstaate noch in Kollision sind.

Wenn so die Sitte von dem jeweiligen Entwicklungsstand abhängig ist, so trägt sie keinen absoluten Charakter, sondern kann mit der Änderung des Verhaltens der Personen sich ändern. Die Sitten der verschiedenen Völker, der verschiedenen Stände sind verschieden; gegenwärtig sind vielfach die Sitten derselben Stände der bedeutendsten europäischen Völker verwandter untereinander als die

Sitten der verschiedenen Stände desselben Volkes; das hängt zum Teil damit zusammen, daß die Interessen der höheren Stände international sind, soweit sie sich auf das gemeinsame Bildungsniveau beziehen und der allgemeine Verkehr auch eine gleichmäßige Sitte erzeugt, und daß auch die niederen Stände ihrer gemeinsamen Interessen sich bewußt werden und in internationalen Verkehr zu treten beginnen, daß die Arbeits- und Verkehrsverhältnisse durch den Fabrikbetrieb weit mehr ausgeglichen werden und dadurch sich eine ähnliche Art zu leben und unter ähnlichen Lebensbedingungen bei verschiedenen Völkern eine ähnliche Sitte bildet, während in derselben Nation die Differenz der Stände auseinanderklafft und die gemeinsam nationale Sitte zurücktritt. Allein diese Entwicklung wird verhängnisvoll für die eigene Nation. Auch hier ist die Sitte zwar der Ausdruck für die sittliche Richtung der Nation. Wenn in ihr starke Gegensätze vorhanden sind, wenn die höheren Stände eine Art Verachtung gegen die niederen Stände tragen, so spricht sich das in der Sitte aus, in der Art wie sich Personen niederer Stände gegen Personen höherer Stände zu betragen haben. Aber je mehr das Selbständigkeitsbewußtsein der niederen Klassen erwacht, umsoweniger sind sie geneigt, sich gesellschaftliche Erniedrigung gefallen zu lassen. In demselben England, in dem man dem einzelnen mit Achtung begegnet, ist doch eine scharfe Scheidung der Stände voneinander, was nur in seiner Gefahr dadurch vermindert wird, daß einmal die einzelne Person doch Gegenstand der Achtung bleibt und sodann sich alle dem Ausländer gegenüber als die auserwählte Nation fühlen. In Norddeutschland trennt die Sitte die niederen Stände noch mehr von den höheren als in Süddeutschland. Aber im ganzen wird doch immer in der Sitte ein aristokratischer Zug bei den höheren Ständen vorwalten, der verschieden sein kann, jenachdem es sich um Geburts-, Geld-, Beamtenaristokratie handelt, der sich am meisten vielleicht darin ausspricht, daß die Annäherung eine schwierigere bleibt und jeder, trotz aller Geselligkeit, dem anderen fremder bleibt, während in den niederen Ständen die Annäherung durch die Sitte bedeutend erleichtert ist, dann aber auch die Gefahr größer ist, sich gehen zu lassen. Daher die Geselligkeit jener meist steifer, förmlicher ist, oft auf Kosten des Inhalts, während sie hier freier, unmittelbarer, eben darum auch vielfach urwüchsiger und in diesem Sinne origineller ist. Jedenfalls aber ist es ethisches Erfordernis, gerade in der Gegenwart ganz besonders, daß trotz aller Differenzen der Standessitte doch eine gemeinsam nationale Sitte

die ganze Nation verbinde. Dazu können gemeinsame nationale Feste dienen und andere Veranstaltungen, welche geeignet sind, die Stände in Verkehr zu bringen, ebenso aber das Haus mit seinem Gegensatz von Herrschaft und Dienenden, wo die Haussitte viel dazu beitragen kann, den Gegensatz zu überbrücken. Freilich wird bei der allgemeinen Emanzipationstendenz die Sitte vielfach als eine drückende Last empfunden, von der man sich befreien möchte. Gerade das Fabrikwesen hat in dieser Hinsicht verführerische Reize, indem es jeden, abgesehen von der Arbeit, gänzlich frei läßt, so daß er den Banden der Sitte entrinnen kann, was namentlich für das weibliche Geschlecht verderblich ist. Hier wäre es nötig, neue Sitten zu bilden, welche das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Zucht auch im persönlichen Verkehr wieder wach riefen, indem man die freie Zeit der Fabrikarbeiter und Arbeiterinnen auf vernünftige Weise ausfüllt und so ihnen unvermerkt eine neue Sitte anbildet. Man hat besondere gesellige Zusammenkünfte eingerichtet, wo die höheren Stände sich den niederen widmen. Wenn aber z. B. vornehme Damen Droschkenkutschern Tee servieren, so ist das geschraubt. Solche Veranstaltungen müssen sich auf die Mitteilung wertvollen Inhalts richten, der auf natürliche Weise das Gemeinsame hervorkehrt, und so den Standesunterschied ohne Absicht schwinden läßt und gegenseitige Achtung begründet. Nur brauchen solche Zusammenkünfte nicht einen einseitig religiösen Charakter zu tragen. Dagegen kann es nur zur Steigerung der Klassengegensätze beitragen, wenn die höheren Stände Gesindebälle geben. Denn es ist gerade Sache der höheren Stände, auch den Dienenden überall die Achtung und das Wohlwollen zu bezeugen, das wir jedem Menschen schulden.

Auch der Verkehr der Geschlechter ist durch die Sitte verschieden geregelt: in Frankreich sind die Mädchen vom männlichen Verkehr ausgeschlossen, in England ist der Verkehr völlig freigegeben, wie in Amerika; in Deutschland besteht eine mittlere Richtung der Sitte, die sich aber immer mehr der freieren englischen Sitte annähert. Wenn die Sitte den Verkehr freilassen kann, so ist das in der Regel ein gutes Zeichen, weil die Männer die nötige Hochachtung vor dem weiblichen Geschlechte haben, und dieses ein klares Bewußtsein hat von der Grenze, innerhalb deren es sich halten muß. Zu strenges Absperren hat nur zu oft die entgegengesetzten Folgen. Es kommt eben überall darauf an, daß die Sitte durch die Grenzen, die sie aufrichtet, Störungen des persönlichen Verkehrs vorbeugt und durch die Achtung vor der Persönlichkeit, der sie Ausdruck

gibt, den Verkehr auf der Grundlage gegenseitigen Respekts erleichtert. Diese Grundlage gegenseitiger Achtung muß jeder guten Sitte gemeinsam sein; sie muß das Band bilden, das auch die verschiedenen Stände verbindet, mag im einzelnen die Ausbildung der Sitte noch so mannigfaltig sein.

Übrigens macht die Sitte keineswegs den Verkehr schon zu einem sittlichen, einmal deshalb nicht, weil die Befolgung derselben rein legal sein kann, ohne daß eine sittliche Gesinnung ihrer Befolgung zugrunde liegt, sodann auch deshalb nicht, weil das ästhetische Moment bei ihr eine große Rolle spielt. Dieses letztere macht sich besonders in den Sitten der höheren Stände bemerklich, wo auf die feine Sitte, oft auf die Etikette und auf die Politesse ein größeres Gewicht gelegt wird als auf das sittliche Verhalten. Die ästhetische und formale Seite der Sitte hat sich hier mehr von der ethischen und von dem Inhalt der Geselligkeit losgelöst als in der Sitte des gewöhnlichen Volkes, dessen plumpere Sitten mehr mit dem sittlichen Gehalt verwachsen sind, so daß die Sitte weit weniger dazu dienen kann, sittliche Fäulnis zu maskieren, ja weit eher auch die Sitte selbst zur ethisch zu mißbilligenden Unsitte wird. Will man nun die Sitte rein nach dem ethischen Gesichtspunkt ausbilden, so kommt man zu rigoristischer Sittenstrenge und vernachlässigt leicht das ästhetische Moment, wofür die Puritaner, teilweise auch die Pietisten Beispiele sind. Man darf aber nicht übersehen, daß puritanische Einschnürung gerade das Gebiet, für das die Sitte gelten soll, an der freien Entfaltung hemmt, und daß es keineswegs nur Aufgabe der Sitte ist, ethischen Charakter zu tragen, wenn sie auch nicht unethisch sein soll. Sie muß zugleich ästhetisch bestimmt sein, darauf gerichtet sein, daß die sie Befolgenden einander gefallen, sich gegenseitig für den Verkehr angenehm machen. Die Sitte ist als die Form des Verkehrs der Personen ästhetisch und ethisch zugleich; sie soll den persönlichen Verkehr erleichtern und sie wird immer etwas von dem individuellen Charakter der Personengruppe haben, deren Verkehr sie umspannt.

Weil die Sitte für sich noch gar nicht auf die Gesinnung schließen läßt, ist sie noch keine Garantie für die Sittlichkeit derer, die sie befolgen, wenn sie auch als Mittel sittlicher Betätigung keineswegs sittlich gleichgültig ist, zumal der, der sie nicht befolgt, gerade bei denen anstößt, mit denen er verkehren soll. Legt man nun auf diese Form des Verkehrs an sich das Hauptgewicht, stellt man sie über den Inhalt des Verkehrs, so wird dieser leer und

nichtssagend, z. B. wo im Verkehr der ungleich Gestellten die Sitte besondere Formen der Devotion vorschreibt, die zu abgegriffenen Münzen werden, woran wir leider in Deutschland früher Überfluß hatten und noch jetzt keinen Mangel leiden, wo die Sitte zu leerem Gerede verführt, oder wo man vor lauter Bemühen um die Form der Sitte steif wird und vor lauter Höflichkeit mit seiner Meinung zurückhält. Einem so wohl gesitteten kann es leicht gehen wie dem Schulmeister bei Goethe: Er komplimentiert sich zu seiner Qual, von hinten und vorn so durch den Saal, bis ihm endlich ein derber Geist ungeduldig die Türe weist. Wie die Sitte meist unbewußt geworden ist, so soll sie auch unmittelbar geübt, aber nicht als selbständiger Zweck behandelt werden, als ob mit diesen Formeln an und für sich schon etwas gewonnen wäre. Sie ist Mittel für den Verkehr. Aber diese äußere Form des Verkehrs genügt noch nicht.

Nur da kann ihr eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, wo es darauf ankommt, die Jugend an sie zu gewöhnen, damit sie der Umgangsformen Herr werde. Allein gerade da wird es von Wichtigkeit sein, darauf zu halten, daß über der Bildung der formalen Seite des Verkehrs, der Bildung guter Manieren, die inhaltliche Seite nicht vernachlässigt werde. Auch der, dem die Sitte verbesserungsbedürftig erscheint, wird sich mit ihr besonders zu beschäftigen haben. Da nun die Sitte ihre Geltung in der öffentlichen Meinung hat, so wird der, der sie reformieren will, die öffentliche Meinung beeinflussen müssen, damit er nicht bloß von dieser als ein Verächter der Sitte taxiert werde, wenn er sie nicht befolgt, und dadurch den Verkehr sich unnötig erschwere. Die Reform einer Sitte kann aus ästhetischen und ethischen Gründen angestrebt werden. Wer sie nach der ästhetischen Seite reformieren will, muß Geschmack haben und den Versuch machen, ob er nicht durch sein Beispiel das Gefallen der übrigen erweckt. Wer aber unethische Gewohnheiten der Sitte reformieren will, der muß durch seinen ethischen Charakter sich das Vertrauen erwerben, dann wird sein Reformversuch bei den Anhängern der bestehenden Sitte zunächst weniger Anstoß erregen und am Ende auch leichter Eingang finden. Aber immer muß man sich bei solchen Reformversuchen davor hüten, die Form der Sitte zu überschätzen. Denn für die Sittlichkeit des persönlichen geselligen Verkehrs kommt es noch weit mehr als auf die äußere Form, auf das persönliche Verhältnis der Personen an und auf den Inhalt ihres Verkehrs.

Die Grundlage eines sittlich bestimmten geselligen Verkehrs

ist die individuell charaktervolle sittliche Persönlichkeit, die sich dem anderen darstellt. Was man hier fordert, ist geselliger Takt. Gerade weil die Persönlichkeit als solche sich darstellt, muß sie ein Gefühl dafür haben, wie sie sich dem einzelnen gegenüber zu benehmen habe. Diesen undefinierbaren Sinn für die Kombination der Sitte mit den individuellen Rücksichten nennt man Takt, der eben durchaus individuell bestimmt ist, der aber zugleich eine ethische Gesinnung zur Voraussetzung hat und auf der sittlichen Bildung des Gefühls beruht. Mag der Verkehr ein ganz zufälliger und vorübergehender sein, wie das Zusammentreffen auf einer Reise, oder ein regelmäßiger, mag das gesellige Moment nur nebenbei in Betracht kommen wie bei dem geschäftlichen Verkehr, oder mag die gesellschaftliche persönliche Beziehung der eigentliche Zweck sein, mag dieser im engeren Sinne persönliche Verkehr sich in verschiedenen Graden der Intimität abspielen, immer wird es darauf ankommen, daß die *sittliche* Persönlichkeit sich darstellt. So verschiedene Tugenden im Verkehr sich offenbaren, je nachdem er enger oder weiter ist, so ist doch für allen Verkehr gemeinsam nicht nur die Höflichkeit, sondern auch das menschliche Wohlwollen, das Hervortreten der humanen Gesinnung. Denn jedem Menschen soll man menschliches Wohlwollen bewahren. Die Höflichkeit für sich kann zwar Achtung enthalten; sie ist aber gewöhnlich nur äußere Achtungsbezeugung und schließt noch lange kein Wohlwollen in sich. Es ist aber ethische Forderung, daß jeder dem anderen mit Wohlwollen begegne. Wenn das Christentum allgemeine Menschenliebe fordert, so hat man dagegen eingewendet, daß man nicht jeden Menschen lieben könne, den man nicht kenne und der womöglich abstoßend auf die eigene Individualität wirke. Allein hier liegt ein Mißverständnis vor. Was man fordern kann, ist nur das Wohlwollen gegen alle, allgemeine Hilfsbereitschaft. Dieses Wohlwollen ist die Basis für jeden Verkehr. Wer kein Wohlwollen hat, der wird den Verkehr höchstens für seine egoistischen Zwecke ausnützen, aber eben damit an seinem Teil ihn aufheben, weil er den anderen nicht gönnt, was er für sich selbst fordert. Man könnte auch denken, daß ein gewisses Maß von Vertrauen mit dem Verkehr verbunden sein muß. Aber solange man fremde Menschen noch nicht kennt, ist zwar die allgemeine Voraussetzung zu machen, daß auch sie Wohlwollen haben und man hat kein Recht, sie mit Mißtrauen zu behandeln oder gar ihnen Mißtrauen zu zeigen, was wenig Wohlwollen verriete. Andererseits aber ist Vorsicht und Besonnenheit

in der Mitteilung um so richtiger, solange das Verhältnis noch keinen intimen Grad erreicht hat, als man ja selbst nicht wissen kann, ob dem anderen solche Mitteilungen vertraulicher Art erwünscht sind. Die Menschen sind in dieser Hinsicht freilich sehr verschieden angelegt. Aber das ist zweifellos, daß eine vorschnelle Annäherung, welche die Ungleichartigkeit der Personen an den Tag bringt und eine Abkühlung zur Folge hat, nur zu leicht Feindschaften nach sich zieht, während bei dem richtigen Maß der Annäherung das gegenseitige Wohlwollen gar nicht gestört worden wäre. Eine der Hauptaufgaben im Gebiete des geselligen Lebens betrifft also den Grad gegenseitiger Annäherung. Hier hat freilich die Individualität zu entscheiden. Auf der einen Seite kann die Vorsicht soweit ausgedehnt werden, daß sie jede unmittelbare Darstellung zerstört, auf der anderen Seite die Annäherung so stark naiv und unmittelbar sein, daß man alle Vorsicht außer acht läßt. Es handelt sich eigentlich immer darum, wie die eigene Würde mit der Mitteilung in Einklang gesetzt wird. Man kann ängstlich besorgt sein, sich nichts zu vergeben und wird zurückhaltend, und man kann mitteilend sein, ohne daran zu denken, seine eigene Würde zu wahren und setzt sich dann unpassenden Neckereien anderer aus, die leicht in Streit verwickeln. Die richtige Grenze muß jeder finden und beinahe wieder für jeden besonderen Verkehr wieder besonders.

Wenn nun aber Menschen auf dem Fuße regelmäßigen geselligen Verkehrs stehen, so kann, falls einmal die Annäherung soweit gediehen ist, dieser Verkehr nur gelingen, wenn wirklich jede Individualität, soweit sie sich gibt, sich so gibt, wie sie ist. Denn der Zweck der Geselligkeit ist gegenseitige individuelle Anregung. Die Darstellung muß wahrhaftig sein, und ein Bild der Persönlichkeit insoweit geben, als es die Gelegenheit zuläßt, bei der sich die Persönlichkeit darstellt, oder als es der Gegenstand zuläßt, über den sie sich äußert. Wie man sich aber harmlos geben soll, so soll man auch harmlos aufnehmen, mit Wohlwollen den anderen zu verstehen suchen. Daß gescheite Menschen die Schwächen ihrer Mitmenschen beobachten, versteht sich von selbst; aber gescheite Menschen müssen auch wissen, daß sie selbst ebenfalls Schwächen haben, und harmlose Neckereien, die sich auf diese Schwächen beziehen, können im engeren Kreise die Heiterkeit erhöhen; nur gilt das Wort: Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, der ist gewiß nicht von den Besten. Hingegen ist gerade hier, wo es sich um gegenseitige Mitteilung handelt, jede Form von Selbstsucht,

welche die Geselligkeit nur im eigenen Interesse, zur Erhöhung des eigenen Glanzes, um sich mit seinen Gaben bewundern zu lassen, um durch schöne Toiletten andere auszustechen zur Befriedigung der eigenen Eitelkeit, der Tod jeder wahren Geselligkeit, wie jede herbe Kritik anderer, die doch auch nur auf der selbstsüchtigen Tendenz ruht, stillschweigend auf der Folie der Schlechtigkeit des anderen sich zu erheben. Kant hat einmal gesagt, daß nach seiner Beobachtung die Menschen anfingen interessiert zu sein, wenn von den moralischen Eigenschaften die Rede sei. Gewiß spricht sich darin aus, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist. Aber es ist deshalb nicht die Aufgabe desselben über andere zu richten, ihre Schwächen und Fehler breitzutreten. Man kommt viel weiter, wenn man ihre guten Seiten anerkennt, und sie sich zunutze macht. Das Urteil über andere wird oft genug ausgesprochen, ohne daß man dabei die individuelle Wahlanziehung berücksichtigt, als ob man das Recht hätte, jeden nach sich zu modeln. Gerade das ist das Große in der Art, wie Goethe verkehrt hat, daß er immer bemüht war, jeden auf seine Art gewähren zu lassen. Dem, der zu der eigenen Individualität nicht paßt, kann man ja ferner bleiben, ohne ihn deshalb irgendwie herabzusetzen. Freilich wird es auf der anderen Seite gerade zum Vorzug der Geselligkeit gehören, daß sie imstande ist, Gegensätze politischer, kirchlicher, religiöser, wissenschaftlicher Art auszugleichen, indem man doch als Mensch mit Menschen, als Individuum mit anderen Individualitäten sich austauscht und so sich erweitert, was um so eher möglich ist, je mehr nicht nur Achtung und Wohlwollen, sondern auch eine individuelle Wahlverwandtschaft trotz der schärfsten Gegensätze auf einzelnen dieser Gebiete vorhanden ist.

Die Tendenz andere Personen in ihrem Wesen anzuschauen wird immer zur Folge haben, daß man sich auch übereinander äußert; daher ist es schwer zu vermeiden, daß die Menschen nicht übereinander reden, über ihre sittlichen Vorzüge oder Schattenseiten, wenn doch das Sittliche am meisten interessiert, über ihre Lage, ihr Ergehen, ihr Eigentum, kurz über alle Seiten der Persönlichkeit. Doppelt stark tritt das hervor im Verkehr der Geschlechter, wo das Persönliche meist noch mehr anzieht. Und doch wird solche Unterhaltung, die sich nur um das Persönliche dreht, meist sehr bald hohl und es hat niemand etwas Rechtes davon. Woher kommt das? Schopenhauer hat die Leerheit des geselligen Lebens gegeißelt und besonders die Langeweile der höheren Kreise hervorgehoben,

ihr Bedürfnis nach Klatsch, nach pikanten Neuigkeiten. Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der unmittelbaren gegenseitigen Anregung und Bereicherung und dem Raisonnement über andere Persönlichkeiten. Dem letzteren fehlt die Frische des Persönlichen, und die sich meist damit befassen, offenbaren nur ihre eigene völlige Unzulänglichkeit, daß sie nichts Eigenes zu geben vermögen, und dünken sich dabei noch besser als die anderen. Allein da heißt es: „Soll ich aber besser sein als du bist, so lehr' es! Möcht' ich auch wohl besser sein als so mancher andere! Willst du besser sein als wir, lieber Freund, so wandre!" Goethe hat darauf hingewiesen, daß der Dichter bald verarme, der wie viele Romantiker nur seine eigene Subjektivität auskrame. Er sei bald fertig. Vielmehr wird jede Individualität nur bereichert dadurch, daß sie zu einem Mikrokosmus wird, und daß sie diesen ihr eigentümlichen Inhalt darstellt und anderer eigentümlichen Inhalt aufnimmt. Schleiermacher hat recht, wenn er die Geselligkeit als den Gradmesser für das sittliche Gesamtniveau bezeichnet. Nicht matte Reflexion über andere Menschen, nicht pikanter Klatsch, sondern unmittelbare, frische Selbstdarstellung und ebenso frische Empfänglichkeit für diese Darstellung ist der Zweck der Geselligkeit. Man soll sich hier frei ergehen; während der Beruf einseitig ist, soll hier die Person mit ihrer Phantasie, ihren mannigfachen Talenten, mit ihrem Gemüts- und Gefühlsleben sich im freien Spiel darstellen; sie soll anregen und sich anregen lassen, um sich neu zu beleben. So erklärt es sich auch, daß gerade sehr hervorragende Menschen keine Lust haben in der Geselligkeit sich wieder mit dem zu beschäftigen, das ihr Berufsobjekt ist; sie wollen ihre Berufseinseitigkeit durch andere Eindrücke und durch Belebung anderer Seiten ihrer Persönlichkeit ergänzen. Es erklärt sich aber auch, daß andere wiederum das, was sie am meisten interessiert, und was sie am leichtesten mitteilen können, zur Darstellung bringen, aber in freier Weise, im freien Spiel der Unterhaltung und so aus dem Gebiet ihres Berufes allerhand geben, um auf ähnliche Weise von anderen zu empfangen. Hier kann man keine Vorschriften machen; denn die gesellige Darstellung muß frei sein; nur die Grenze muß man bestimmen, und diese besteht darin, daß nichts in diesem Gebiete zur Arbeit werden soll, natürlich nicht in dem Sinne, als ob die Vorbereitung für eine Gesellschaft nicht auch Arbeit machen könnte, sondern in dem Sinne, daß die gesellige Darstellung selbst nicht Arbeit sein soll.

Fragt man nach dem Umfang dessen, was Gegenstand geselliger

Darstellung sein kann, so gleicht die Geselligkeit einem Kaleidoskop. Sie kann alles zur Darstellung bringen, persönliche Fertigkeiten leiblicher und geistiger Art, wie sie im Tanze oder Spiele zum Ausdruck kommen — das Spiel wird nur dann ethisch wertlos, wenn es rein auf Zufall ruht, oder wenn das Spiel zu einer Arbeit gemacht wird, oder wenn es gar in ein Erwerbsmittel verwandelt wird —, ebenso aber auch freies Gespräch, dessen Inhalt wieder unendlich mannigfaltig sein kann. Nur kommt es bei alledem darauf an, daß der Freiheit der Darstellung Raum gegönnt ist. Darum ist es für dieses Gebiet eine ethische Forderung, kein Spielverderber zu sein, alle individuelle Enge und Beschränktheit fahren zu lassen; denn man will ja gerade in der Geselligkeit seine Persönlichkeit bereichern. Nur gegen inhaltloses, fades Geschwätz ohne Salz und Kern muß man unbarmherzig protestieren, weil es nicht nur die Geselligkeit erniedrigt, sondern geradezu sittlich lähmend wirkt. Man tut das am besten, indem man durch Schlagfertigkeit und Witz solches gerade vernichtet.

Natürlich wird das Betragen der einzelnen verschieden sein je nach dem Alter und dem Geschlecht. Im Verkehr der Geschlechter wird der Mann Galanterie üben, die die Form der Höflichkeit der Männer gegen das weibliche Geschlecht ist und die deshalb auch niemals zum Selbstzweck gemacht werden darf, weil sie sonst fade und leer ist, die nur die selbstverständliche Voraussetzung der Verkehrsform ist, die auch bei dem intimsten Verkehr niemals unterlassen werden sollte; denn in ihr drückt sich die Achtung des Mannes vor der Frau aus. Die Frauen umgekehrt sollen diese Galanterie als etwas Selbstverständliches hinnehmen, und dieselbe durch unbefangene Darstellung ihrer Persönlichkeit ohne Gefallsucht erwiedern; denn die letztere ist als Koketterie die Form, in welcher die Frau den Mann nur zum Mittel macht, um durch die männliche Verehrung vor ihren Mitschwestern zu glänzen oder sich selbst in ihrer leeren Eitelkeit zu bespiegeln. Gerade hier ist die völlige Unbefangenheit die wahre Sittlichkeit und je unbefangener der Verkehr sein kann, ohne die Grenzen des Anstandes zu überschreiten, um so höher steht die Sittlichkeit der Gesellschaft. Aber es kommt auch darauf an, daß die gemischte Geselligkeit einen wirklichen Gehalt habe, daß auch die Frauen an einer geistig bedeutenden Geselligkeit sich beteiligen können. Wenn man sie gewissermaßen bloß als Spielzeug in der Unterhaltung behandelt, in Scherzen und Neckereien oder galant seinsollenden persönlichen Schmeicheleien, ohne

ihnen Anteil an tieferen Gesprächen zu gönnen, so ist das weder der Männer noch der Frauen würdig. Daß sie für alle wichtigen Fragen interessiert und fähig sind, sie zu verstehen und die Interessen der Männer zu teilen, ist eine auch im Interesse einer edlen Geselligkeit berechtigte Forderung. Schleiermacher hat die Bemerkung gemacht, daß weniger gelehrte Frauen meistens urwüchsiger seien und mehr Genialität zeigen als die gelehrten. Und zweifellos gibt es eine Art schulmeisterlicher Gelehrsamkeit, die schon dem Manne einen leichten Beigeschmack komischer Pedanterie verleiht, die aber bei der Frau geradezu unerträglich wirkt. Die Geselligkeit ist nicht zum Belehren, sondern zum Anregen. Über alles wie ein Buch zu sprechen ist unnatürlich. Aber Gelehrsamkeit und hohe Geistesbildung ist zweierlei. Und die letztere bedarf die Frau, wenn sie die ihr gebührende Stellung in der Gesellschaft einnehmen will. Für die Frauen, die wirklich auf der Höhe der Bildung sich befinden, besteht die Gefahr nicht, den Inhalt ihrer Bildung nur zum Mittel zu machen, um damit zu glänzen oder die Männer anzuziehen. Wie tief unsittlich eine solche Geistesrichtung wäre, die der Geselligkeit scheinbar einen tieferen Gehalt gibt, um in Wahrheit nur sich selbst in der Bewunderung anderer zu genießen, die so das Höchste zu gemeinen egoistischen Zwecken erniedrigt, und deshalb schließlich auch nichts erntet als leeren Schein ohne Gehalt, will ich nicht ausführen. Das freie Spiel der Geselligkeit soll nicht in kindische Spielerei ausarten, die das Ernste entwürdigt. Wahrhaft gebildete, ethisch hochstehende Frauen sind für die Vollkommenheit der Geselligkeit unentbehrlich, weil sie unter der anmutigsten Form auf das mannigfaltigste anregen und beleben, indem sie den reichen Inhalt ihres Geistes bald in Ernst, bald in heiterem Spiel in origineller und seelenvoller Weise offenbaren als die echten Virtuosinnen der Geselligkeit.

Aber auch die Differenzen des Alters geben der Geselligkeit einen durchaus verschiedenen Charakter. Die Geselligkeit der Jugend wird besonders durch Frische sich auszeichnen müssen, durch freie Empfänglichkeit; die Annäherung findet leichter statt, aber auch die Gefahr der Störung der Geselligkeit ist größer bei den stärkeren Affekten, die der Jugend eigen sind. Zu dem Frohsinn und der Heiterkeit, die die Jugend auszeichnen, gesellt sich ein lebhaftes Ehrgefühl, das mit der gewonnenen moralischen Selbständigkeit verbunden ist und in seiner Reizbarkeit leicht zu Konflikten führt, andererseits aber auch die Quelle einer geistigen Vornehmheit wird,

die alles Niedrige und Gemeine von sich weist. Die Geselligkeit des Alters ist inhaltreicher oder soll es sein, weil sie eine größere Erfahrung, Reife des Urteils, überhaupt eine längere ethische Arbeit hinter sich hat. Daher macht es einen widerwärtigeren Eindruck, wenn die Geselligkeit des Alters läppisch wird und inhaltlos, als wenn die Geselligkeit der Jugend einen steifen und altklugen Ton annimmt. Wenn Jugend und Alter gemeinsam verkehrt, kann das Alter sich der Jugend akkommodieren ohne seine Würde zu verlieren, und die Jugend wird dem Alter gegenüber mehr empfangend als gebend sich verhalten; die Selbstdarstellung des Alters soll gegenüber der Jugend ungesucht vorbildlich sein. Damit ferner die Geselligkeit möglichst anregend sei, soll sie sich über verschiedene Kreise ausdehnen, die derselben Bildungsstufe angehören. Denn gerade in diesem Gebiete, wo es sich um die Darstellung des Gesamterwerbs der Persönlichkeit handelt, kommt die Bildungsstufe in Betracht.

Wenn man schließlich fragt, was man zur Hebung der Geselligkeit tun kann, so wird die Antwort wesentlich die sein, daß jeder seinen Individualcharakter möglichst harmonisch ausbilde; dann wird er ihn auch von selbst möglichst vollkommen darstellen und das Seine zur Hebung der Sitte und der Geselligkeit beitragen. Aber auch die Grenzen innerhalb deren die Geselligkeit ausgeübt wird, sind für das Gelingen des geselligen Lebens von der größesten Bedeutung. Einmal handelt es sich um die Ausdehnung des geselligen Verkehrs und um den bei der Geselligkeit aufzuwendenden Luxus, der natürlich nur als ästhetischer Wert hat. Die Grenzen müssen bestimmt werden teils nach den Vermögensverhältnissen, teils nach den sonstigen Anforderungen, welche an die Personen durch ihren Beruf, ihr Familienleben gestellt werden. Daß durch diese Grenzen auch die Art der Geselligkeit bedingt ist, daß die gesellige Darstellung nur dann einen unbefangenen und natürlichen Charakter behält, wenn sie sich innerhalb der rechten Grenzen hält, daß sie durch zu große Ausdehnung leicht leer wird, weil man sich ausgibt, und weil man unfähig wird, die Eindrücke anderer frisch aufzunehmen, ist klar. Daß sich die Geselligkeit am besten an das Haus anschließt, ist vielfach hervorgehoben worden, schon deshalb, weil gemischte Geselligkeit die edlere Form derselben ist, wenn auch gelegentlich die Frauen für sich und die Männer für sich gesellige Zusammenkünfte haben mögen; daß aber dieses ganze Gebiet nur im Zusammenhang mit den anderen sittlichen Gebieten

gedeihen kann, geht schon daraus hervor, daß man in der Geselligkeit darstellt, was man in anderen Gebieten erworben hat. Freilich kommt mir hier der Gedanke, daß alle guten Ratschläge in bezug auf die freie Geselligkeit in Gefahr sind, eben an der Freiheit derselben zu scheitern, und daß die Ethik hier dazu verurteilt scheint, die Rolle des getreuen Eckart zu übernehmen: Willst jedermann vor Schaden warnen. Es ist auch eine Rolle, sie laufen dennoch nach den Garnen!

Wenn die Geselligkeit zur gegenseitigen Darstellung dienen soll, so greift das intime Verhältnis der Freundschaft über die bloße Darstellung hinaus. Hier handelt es sich um den wirklichen Zusammenschluß zweier Persönlichkeiten, die all ihre wesentlichen Interessen miteinander teilen. Freundschaft ist gänzlich von Kameradschaft unterschieden, da sich die letztere nur auf einzelne und oft vorübergehende gemeinsame Interessen bezieht. Freunden ist alles gemeinsam, hat schon Plato gesagt; sie hegen zueinander vollkommenes Vertrauen und sind von steter Teilnahme und Hilfsbereitschaft gegeneinander erfüllt. Daß für die Freundschaft die Voraussetzung die Achtung ist, und daß auch hier die Formen nicht wegfallen sollen, die der Bezeugung der Achtung dienen, versteht sich ganz von selbst. Wenn Shakespeare auch sagt: Wenn Liebe erkrankt und schwindet, nimmt sie erzwungene Höflichkeiten an, so ist das nicht so zu verstehen, als wenn Freunde nicht ihre Achtung gegeneinander auch durch Innehaltung von höflichen Formen bezeugen sollten, sondern so, daß bei Auflösung des Verhältnisses auch die Höflichkeit erzwungen erscheint, man absichtlich nur höflich ist, um nicht auch herzlich sein zu müssen. Nicht selten wird die Freundschaft als etwas Willkürliches angesehen, das anderen sittlichen Verhältnissen gegenüber keine Pflichten in sich schließe, sondern nur auf einer natürlichen Seelenverwandtschaft ruhe und keinen sittlichen Normen unterliege, schon weil es gänzlich auf individuelle Wahlanziehung zurückzuführen sei und man gar nicht verlangen könne, daß jeder Freundschaften habe, ja Freundschaften zwischen Männern und Frauen, die nicht zur Ehe führen, ihrer Natur nach bedenklich seien, wie denn die Freundschaft im Altertum fast nur Freundschaft unter Männern war. In der neueren Zeit hat sich das geändert, insofern auch Freundschaften zwischen Personen beiderlei Geschlechts genugsam vorkommen, weil die Frauen in der neueren Zeit höher gestellt, und als selbständige Persönlichkeiten geachtet sind. Es mag sein, daß es Personen gibt, die mehr für Freundschaften geeignet sind, als andere;

gewiß ist auch die Entstehung der Freundschaft abhängig von günstigen Gelegenheiten. Aber das ist bei vielen menschlichen Verhältnissen der Fall. Zu leugnen, daß sie deshalb ein ethisches Gut sei, wäre grundverkehrt. Schleiermacher sagt in seinen Monologen, mit den Freunden sterbe ein Teil von uns selbst. Aber freilich will die Freundschaft auch besonders zart behandelt sein, und das Bestehen einer Freundschaft für das Leben ist immer ein Zeichen von hoher sittlicher Kultur. Denn wie vielen Gefahren, Verstimmungen, Mißverständnissen ist sie ausgesetzt, die überwunden werden müssen! Wie sehr kommt es darauf an, dem Freunde die Freiheit zu lassen, die das Verhältnis allein fruchtbar machen kann, weil es die gegenseitige Steigerung der Individualität bezweckt, also den Respekt vor der freien Bewegung des Freundes in sich schließt, damit er sich auf seine Weise entfalten kann. Es kommt darauf an, sich gegenseitig zu verstehen, sich in die Lage des anderen zu versetzen und ihm so, unter Wahrung seiner Freiheit, möglichst viel zu sein. Wer herrisch den anderen nur nach sich modeln will, der paßt nicht zum Freunde. Wer eifersüchtig den Freund bewacht, ob er nicht etwa auch anderen gleich nahe stehe als ihm selbst, der zerstört das freundschaftliche Verhältnis, wenn man auch nicht viele Freunde haben kann, wie schon Plutarch in einer besonderen Schrift gezeigt hat. Wer mißtrauisch den Freund beobachtet und an seiner guten Gesinnung zweifelt, ist im Begriff die Freundschaft aufzulösen. Dagegen ist allerdings volle Offenheit dem Freunde gegenüber Pflicht, nicht nur darin, daß man den anderen auch von seinen anderweitigen Freundschaften unterrichtet, sondern auch darin, daß man in der Freundschaft die Verschiedenheit der Meinungen, ja auch Tadel erträgt, um sich gegenseitig zu fördern. Nur muß der Tadel in wohlwollende Formen gekleidet sein und darf nicht in Tadelsucht ausarten. Wer aber von seinem Freunde nur blinde Bewunderung erwartet, der macht den Freund nur zum Mittel für seine Eitelkeit und Selbstsucht, und wird ihn über kurz oder lang verlieren. Denn ihm ist es nicht um ein sittliches Verhältnis zu tun. Jeder muß wissen, vor allem von sich selbst wissen, daß der Mensch, wie Göthe sagt, nur en gros betrachtet werden kann.

Wenn man fragt, worauf der innerste Kern der Freundschaft gerichtet sein soll, so kann man vielleicht verschiedene Gesichtspunkte aufstellen, sie laufen aber doch immer darauf zurück, daß man das, was im Mittelpunkt des Individualcharakters steht, gegenseitig fördern will. Schleiermacher hat von heroischen Freundschaften

gesprochen, die mehr Bündnisse seien für gemeinsames Wirken in großen Gebieten, die also einen mehr objektiven Charakter tragen, während andere Freundschaften mehr auf dem Gefühl beruhen, das in unmittelbarer Form die andere Individualität versteht. Allein beides läßt sich schwer trennen. Denn in Wahrheit richtet sie sich doch auf den idealen Gehalt der individuellen Persönlichkeit und wirkt fördernd auf die ganze Person. Es müssen große gemeinsame Interessen vorhanden sein, eine Grundlage, die über die vorübergehenden zeitlichen Interessen hinausgreift. Denn ohne einen solchen ewigen Gehalt gibt es auch kein dauerndes Grundgefühl, wie es der Freundschaft zugrunde liegen muß, und keine gegenseitige dauernde Zuneigung, wie sie die Freundestreue fordert. Aber dieser gemeinsame Inhalt muß doch von jeder Person verschieden gefaßt werden, und zwar so, daß gerade die Verschiedenheit die Ergänzung herbeiführt, mag nun das, was der eine abstrakt denkend hervorbringt, der andere mehr gefühls- und phantasiemäßig aufnehmen, und so der eine prinzipiell geklärt, der andere in seinem Gefühl und seiner Phantasie belebt werden, oder mag es so sein, daß, was der eine mehr theoretisch ausbildet, der andere mehr in die Praxis umsetzt, oder so, daß der eine mehr den Zwiespalt, der andere mehr die Harmonie zwischen Ideal und Wirklichkeit empfindet und sie so einander ergänzen, wie Schiller und Goethe; immer wird die Freundschaft auf persönlicher Wahlanziehung beruhen, die durch ein gemeinsames Ideal geadelt ist. Was man sonst Freundschaft nennt, beruht mehr auf einem bloß ästhetischen Wohlgefallen oder gemeinsamen Interessen egoistischer Art, und verdient den Namen nicht. Eine wahrhaft edle Freundschaft ist aber nicht nur eine Quelle vieler Freude und Belebung, sondern eine Schule sittlicher Bildung.

Zehnter Vortrag.

In der freien Geselligkeit stellen sich die Personen einander dar, in der Freundschaft sind zwei Personen dauernd verbunden zur gegenseitigen Steigerung und Erhöhung ihrer ganzen Persönlichkeit. Allein der Konzentration dieses Verhältnisses der Freundschaft muß die Expansion entsprechen, und zwar keineswegs bloß nach Seiten der Darstellung in der Geselligkeit, sondern die Freundschaft ist gerade dann echt, wenn sie die Freunde instand setzt durch Steigerung ihrer Persönlichkeit um so mehr für größere Kreise wirken zu können. In der geselligen Darstellung hat die Beziehung der Personen etwas Zufälliges, und mit der darstellenden Tätigkeit ist die Wirkung auf die Mitmenschen noch keineswegs erschöpft. Dem Zufälligen individueller Wahlanziehung und der Freiheit des Darstellens tritt die geregelte Tätigkeit, die auf die Gemeinschaft gerichtet ist, gegenüber. Auch hier kommt die Individualität in Betracht. Jeder hat seine besondere Begabung, durch die er Leistungen hervorzubringen vermag, die andere nicht hervorbringen können. Diese Gaben bilden die Naturgrundlage für eine regelmäßige und geordnete Tätigkeit, durch die jeder den übrigen am besten dienen kann, wie er von der Tätigkeit anderer wieder Leistungen empfängt. Eine solche der individuellen Beanlagung entsprechende, regelmäßige Tätigkeit im Dienste der anderen bezeichnet man als Berufsarbeit. Der Beruf ist also eine Tätigkeit im Interesse der Gemeinschaft, welche auf der Fruchtbarmachung des individuellen Talentes durch regelmäßige Arbeit beruht.

Allein hier ergibt sich sofort ein Bedenken. Einmal fragt sich, ob wirklich jeder ein so ausgesprochenes Talent besitzt, daß er darauf allein einen Beruf gründen kann. Da kann entweder jemand so vielerlei Talente haben, daß er nicht klar entscheiden kann, welches in ihm das hervorragendste ist, wie Goethe eine Zeitlang Maler werden wollte, oder er kann, verglichen mit seinen Genossen, kein so hervorragendes Talent haben, daß sich darauf allein ein besonderer Beruf gründen ließe. Dazu kommt aber, daß, wenn Talente die alleinige Grundlage des Berufs bilden sollen, sehr die Frage ist, ob in einer zusammengehörigen Menschengruppe wie einer Nation, die Talente wirklich so verteilt sind, daß auf Grund davon jeder einen besonderen, den anderen

dienlichen Beruf finden kann, ob nicht möglicherweise eine Menge Talente für einen bestimmten Beruf sich finden, die einander im Wege sind, während es für andere wichtige Berufe an Talenten fehlt. Das Interesse besteht jedenfalls, daß keine Vergeudung der Kräfte stattfinde, was sehr leicht der Fall sein könnte, wenn jeder nur von seiner Begabung aus sich seinen Beruf wählen würde; es kommen also noch andere Rücksichten als die individuelle Begabung für die Berufswahl in Betracht, vor allem die Frage, ob für einen bestimmten Beruf schon genug Menschen vorhanden sind. Ja man könnte von hier aus noch einen Schritt weiter gehen und sagen: es gebe zum Glück eine Reihe von Berufstätigkeiten, welche keine besondere Ausbildung erforderten oder welche nur eine solche Ausbildung verlangten, daß man von einer Tätigkeit leicht zu einer anderen übergehen könne, wie das teilweise im Gebiet der mechanischen Arbeit der Fall ist, so daß hier jemand leicht seinen Beruf wechseln könnte.

Hieraus ergibt sich nun eine andere Betrachtung der ganzen Frage. Man geht nämlich gar nicht von den Individuen aus, welche sich ihren Beruf wählen, sondern von den Bedürfnissen und Interessen, die durch den Beruf befriedigt werden. Da kommt es wesentlich darauf an, daß jeder durch seine geregelte Tätigkeit diesen Bedürfnissen am besten gerecht werde. Für die Wahl des Berufes würde hiernach gar nicht zuerst das Talent in Betracht kommen, sondern das Bedürfnis innerhalb der Gemeinschaft, und da dieses Bedürfnis nur von der Gemeinschaft übersehen werden kann, so soll die Gemeinschaft bei der Berufswahl mitbestimmend wirken, zumal sie auch das Interesse hat, daß nicht Untüchtige sich wichtigen Berufen widmen. So verlangt man eine Organisation der Gemeinschaft, welche die Teilung der Arbeit zum Zwecke hat, damit diese den Bedürfnissen am meisten entspreche, und hier hat man sogar, auf Grund der abstrakten Vorstellung von der grundsätzlichen Gleichheit der Personen, deren besondere Talente erst die Frucht ihrer besonderen Beschäftigung seien, geradezu gefordert, daß den Bedürfnissen gemäß die Arbeit einfach verteilt werde, wobei man dann, soweit es tunlich ist, noch auf die individuelle Begabung Rücksicht nehmen könnte. Die Folge hiervon wäre, daß zwar jedem eine regelmäßige Beschäftigung zugeschrieben würde, aber nicht notwendig ein dauernder Beruf, da die Beschäftigung des einzelnen mit den Bedürfnissen wechseln würde. Wenn man also auch noch gänzlich von der Lohnfrage absieht, stehen sich hier schon

zwei Ansichten gegenüber. Auf der einen Seite geht man von der individuellen Begabung aus, welche zu einem dieser Begabung entsprechenden Berufe führen soll. Hiernach scheint der Hauptfaktor in der Entscheidung der Berufswahl jede individuelle Persönlichkeit. Auf der anderen Seite steht das Interesse der Gemeinschaft, die durch ihre Organisation dafür sorgen soll, daß keine Kraft vergeudet wird und daß durch die geregelte Arbeit der Individuen die Bedürfnisse auf das beste befriedigt werden. Wir finden also hier eine individualistische Ansicht, welche die individuelle Begabung zur Grundlage der freien Berufswahl machen will, und eine soziale, die von den Bedürfnissen der Gesellschaft ausgeht und dieser auf die Teilung der Arbeit den größesten Einfluß gestattet, ja in ihrer extremsten Form geradezu die Verteilung der Arbeit in die Hand der Gesellschaft legt. Wie wir früher sahen, daß die Bildung des einzelnen ohne die Gemeinschaft nicht möglich ist, so handelt es sich hier nicht bloß um ein freies Aufeinanderwirken der Individuen, sondern um das Interesse der Gesellschaft. Betrachten wir beide Gesichtspunkte: den individuellen Beruf und die Teilung der Arbeit.

Soviel steht nun fest, — um mit dem Beruf anzufangen —, daß keiner einen Beruf wählen soll, für den er keine Begabung hat, und daß, wenn eine noch so große Begabung für eine Tätigkeit vorliegt, doch zum Zweck einer entsprechenden Berufsausübung diese Begabung erst ausgebildet werden muß. Ferner darf die Unmöglichkeit in einem bestimmten Gebiete sich betätigen zu können, für das jemand besondere Begabung hat, kein Grund für ihn sein, auf jede Berufstätigkeit zu verzichten. Denn für ihn besteht dann vielmehr die Aufgabe, dasjenige Gebiet sich für seinen Beruf auszusuchen, das seiner Individualität nun am nächsten liegt, auf dem er Aussicht hat, mit Erfolg tätig zu sein, und für das er dann seine Gaben auszubilden hat. Man könnte zwar von den überwiegend mechanischen Berufen bestreiten wollen, sowohl daß sie besondere Gabe als auch, daß sie besondere Vorbildung fordern, wie die Geschäfte von Straßenkehrern, Fabrikarbeitern u. a. Schleiermacher hat bemerkt, daß die rein mechanischen Arbeiten, die in keinerlei Weise die Intelligenz beanspruchen, auch nicht als Berufe gelten könnten und daß diese Arbeiten durch Maschinen zu ersetzen seien. Dieser Gedanke ist zwar mehr und mehr zur Ausführung gekommen. Aber es hat sich herausgestellt, daß die Bedienung der Maschinen erst recht zu einer mechanischen Arbeit wird.

Indes wird hier ein Punkt meist nicht genügend beachtet.

Gerade die mechanische Arbeit weist auf einen größeren Zusammenhang hin, in dessen Dienst sie steht. Im Fabrikbetriebe ist der einzelne Arbeiter ein Glied eines größeren Ganzen. Die Maschine, welche er bedient, ist meist ein Produkt von sinnreicher Entfaltung der Intelligenz; es gibt in solchem Betrieb immer Stellen, welche mehr Intelligenz fordern. Wenn man nun die jüngeren Arbeiter zugleich über den ganzen Betrieb der Maschinen, die Kunst ihres Baues, die Ineinanderfügung der verschiedenen Funktionen des ganzen technischen Betriebes orientiert, so wird dadurch der einzelne in einen geistigen Zusammenhang hineingestellt, der ein Gegengewicht gegen die bloß mechanische Arbeit bildet und den einzelnen Arbeiter in den Stand setzt, auch seine spezielle Funktion glücklicher, gewissenhafter, freudiger zu erfüllen, weil er sich als Mitarbeiter an einem Werke weiß, das die Entfaltung eminenter geistiger Kraft voraussetzt. Wenn nun der Arbeiter noch die Aussicht hat, falls er sich auszeichnet, im höheren Alter eine Stellung einzunehmen, die weniger mechanisch ist, so wird auch diese Aussicht belebend auf seine Tätigkeit wirken. Es ist auch nicht zu leugnen, daß wir vielfach noch unter dem Einfluß der Antike stehen, der die Beschäftigung mit der Materie für banausisch galt. Es gibt aber sicher ebenso eine Begabung für mechanische Tätigkeit, wie es eine Begabung für geistige Tätigkeit gibt. Es kommt nur darauf an, daß der Wert dieser Arbeit für die Gesellschaft richtig taxiert wird. Gerade das aber ist der Vorzug der neueren Ethik, daß sie alle Arbeit sittlich gleich wertet, sofern in ihr treue Pflichterfüllung sich offenbart. Schon Luther hat diesen Gedanken mit aller Energie ausgesprochen und es gilt nur ihn auszubauen. Die höheren Berufe, d. h. die geistigeren Berufe, setzen doch auch voraus, daß andere sich den mechanischen Berufen widmen, ohne die jene undurchführbar wären. Eben dieses Bewußtsein gegenseitiger Ergänzung muß gepflegt werden; alle sollen wissen, daß jeder an seiner Stelle dem Wohle der Gesellschaft und aller einzelnen dient. Wenn man erwägt, welchen großen Umfang die mechanische Tätigkeit einnimmt, wie viele mit diesen Berufen beschäftigt sind, so würde man bei Unterschätzung der mechanischen Arbeit den größesten Teil der menschlichen Berufstätigkeit als minderwertig ansehen müssen. Aber die Herrschaft über die Natur, die durch diese Berufe ausgeübt wird, führt dazu, die Natur zum erweiterten Leib der Menschheit zu machen, was der ganzen Gesellschaft wie jedem einzelnen zugute kommt.

Die mechanischen Berufstätigkeiten bedürfen also auch einer

Begabung und ebenso wird diese Begabung durch Übung gesteigert. Man kann sie also auch als Berufe ansehen. Und wenn selbst jemand der Einförmigkeit mechanischer Arbeit dadurch zu entgehen sucht, daß er mit den mechanischen Arbeiten wechselt, so bleibt er doch in seinem Berufskreise, für den er durch Begabung und fortgesetzte Übung am geeignetsten ist. Auch gilt das früher (S. 120, 121) schon über die Ergänzung der einseitigen Berufstätigkeit durch die allgemeine Bildung gesagte. Wenn dem Arbeiter die nötige Zeit bleibt, um sich geistig zu bilden und seiner Familie zu leben, so wird die überwiegend mechanische Berufsarbeit ethisch gerechtfertigt sein, zumal auch sie volle Gewissenhaftigkeit in Anspruch nimmt.

Wenn wir alles dieses erwägen, so wird doch der Satz aufrecht zu halten sein, daß jeder einen bestimmten Beruf haben müsse. Denn jeder hat nach der einen oder anderen Seite eine besondere Begabung, und wenn ungünstige Verhältnisse ihn an der berufsmäßigen Ausübung dieses bei ihm besonders stark ausgesprochenen Talentes hindern, so bleibt ihm doch die Möglichkeit ein Talent so zu bilden, daß er darauf eine berufsmäßige Tätigkeit gründen kann. Übrigens lassen sich manche Hindernisse, die der rechten Ausnützung der Begabung im Wege stehen, durch die Gemeinschaft beseitigen oder wenigstens unschädlicher machen. Dahin würde z. B. das Vorurteil der Kasten gehören, das nur einer bestimmten Gruppe von Menschen durch Geburt einen Beruf zugänglich macht; ein Standpunkt, den unsere höhere Kultur schon überwunden hat.

Wir haben bisher nur die Frage beantwortet, ob jeder einen Beruf haben müsse, und haben sie bejat. Ist das aber der Fall, so wird auch jeder sich für einen Beruf zu entscheiden haben; je mehr nun alle Berufe allen zugänglich sind, wenigstens der Theorie nach, um so schwerer wird für ihn die Wahl sein. Indes wird schon durch die Begabung eine Hinneigung zu gewissen Berufsarten sich geltend machen; Erziehung und Schulbildung, welche die Talente entfalten, werden in dieser Hinsicht in den meisten Fällen eine Klärung herbeiführen und wenn die Selbstkenntnis noch nicht groß genug ist, so muß der Rat der Eltern und Lehrer nachhelfen. Aber es wäre entschieden falsch, wenn diese einen Zwang ausüben wollten oder wenn gar die Organisation der Arbeit so betrieben würde, daß sie jeden einem besonderen Berufe zuwiese. Dadurch würde die individuelle Betätigung zum Schaden der Gemeinschaft selbst eingeschränkt. Hier liegt aber nun das harte Problem vor; daß die Berufswahl auch abhängig von den ökono-

mischen Verhältnissen ist. Wie manches schöne Talent wird unterdrückt, weil seine Ausbildung zu teuer wäre und wie mancher Talentlose wird für einen Beruf vorgebildet, dem er nicht gewachsen ist, bloß deshalb, weil ihm die Mittel zur Ausbildung und die nötigen Vorurteile zur Seite stehen. Andererseits ist für gewisse Berufe die Familientradition von hohem Wert, wenn selbst die Begabung nicht gerade ausgezeichnet ist. So kann man hier nur die ethische Forderung stellen, daß der Zugang zu jedem Berufe jedem offen stehen soll, der die dazu nötige Ausbildung sich verschafft, was einem willenskräftigen Talente meist gelingt, und daß keiner gegen seinen Willen zu einem Berufe gezwungen werden soll.

Fragen wir nun aber, welche Tätigkeiten sich zu Berufstätigkeiten eignen, so ist die erste Antwort: nur solche, bei denen die Persönlichkeit ihre Kraft voll verwenden und mit ihrem vollen Interesse sein kann, damit sie mit voller Gewissenhaftigkeit ihren Beruf erfülle. Hierdurch ist aller Dilettantismus im Berufe ausgeschlossen. Es gibt reiche Leute, die es lieben in verschiedenen Gebieten sich zu betätigen, ohne die nötige Sachkunde zu haben. Solche dilettantische Bemühungen sind an sich nichts Schlechtes und können richtig geleitet manches Gute stiften. Nur dürfen sie nicht als Beruf behandelt werden. Wer durch Reichtum eines geregelten Berufes überhoben zu sein glaubt und sein Leben mit Sport und Gesellschaften verbringt, kann mit Recht als eine Drone der Gesellschaft bezeichnet werden. Ferner muß die Berufsarbeit so beschaffen sein, daß das Resultat derselben der Gemeinschaft wirklich dienlich ist und den Arbeitenden selbst fördert. Denn beides ist sittliche Forderung. Was das letzte angeht, so liegt hier das Bedenken, das man immer wieder gegen die rein mechanische Arbeit geltend macht, sie mache die Menschen stumpfsinnig. Es ist aber schon bemerkt, daß die mechanische Arbeit vergeistigt werden kann, indem man sie bewußt in einen geistigen Zusammenhang hineinstellt. Man fürchtet von einer intelligenten Arbeiterschaft, daß ihr die Lust an ihrer mechanischen Arbeit vollends vergehe. Allein das Gegenteil ist der Fall; ja die Arbeit selbst wird durch diese Arbeiter rascher und präziser besorgt. Wir müssen das Vorurteil aufgeben, als ob die Beschäftigung mit der Materie herabziehen müsse; der Mensch macht sich zu ihrem Herren, und andererseits ist es fraglich, ob manche Seiten der höheren Berufe, z. B. Kataloge zu schreiben oder Zitate aufzusuchen, viel erhebender sind. Dagegen sind allerdings manche Tätigkeiten, die zur Berufsarbeit gemacht werden, deshalb als Be-

rufsarbeiten ethisch nicht zu billigen, weil sie weder irgend ein Bedürfnis der Gesellschaft befriedigen, noch den Arbeitenden selbst fördern. Derart ist die Arbeit am Trapez, die Seiltänzerei, Zauberkünstelei u. a. Allerhand derartige Beschäftigungen können zur Erheiterung dienen und im geselligen Spiel Anregung geben. Aber niemand soll das Athletentum zu seiner Hauptaufgabe machen, wenn auch nichts dagegen einzuwenden ist, daß er sie zur Erholung betreibt. Man hat auch den Schauspieler*beruf* ethisch angefochten, weil diese Tätigkeit nicht eine originale Produktion, sondern nur eine Reproduktion von Rollen sei und weil dieses sich beständig in verschiedene Rollen versetzen die Kontiunität und Festigkeit des persönlichen Charakters gefährde. Man hat gemeint, das Theater solle von Liebhabern gespielt werden. Allein wenn man überhaupt die Schaubühne würdigt als das, was sie sein soll, so kann man unmöglich bei Dilettantendarstellungen stehen bleiben. Ein gutes Spiel erfordert das eingehendste Studium der Rolle, ein Mienen- und Gebärdenspiel, das ohne Übung nicht zur Vollkommenheit gebracht werden kann. Es ist auch eine würdige Aufgabe, das Leben auf den Brettern, die die Welt bedeuten, darzustellen und die Gestalten großer Dichter zu interpretieren. Daß das Schauspielerleben namentlich früher etwas Unstetes hatte und große Gefahren in sich barg, ist wahr. Aber der Schauspielerstand wird immer mehr gehoben, wofür z. B. der Bischof Martensen in seiner Ethik warm eingetreten ist, und er wird sich immer mehr heben, je mehr er auch das Unwürdige auf dem Theater ablehnt und nicht den schlechten Instinkten der Masse schmeichelt, sondern sie zu der Höhe wahrer Poesie heraufzieht, was Schiller wollte, als er von der Bühne als einer moralischen Anstalt schrieb. Nur wird der Schauspieler als Gegengewicht gegen die Zerstreuung des Ich in mannigfache Rollen Tätigkeiten brauchen, die ihn auf den Boden des wirklichen Lebens stellen, praktische Aufgaben, die ihn zwingen sein Phantasieleben zu ergänzen.

Wenn der Beruf eine regelmäßige Beschäftigung sein soll, welche dem Talent entspricht, so können auch die meisten der freien Künste ein Beruf sein, wenn auch je nach ihrer Art manche zugleich als Liebhaberei dilettantisch getrieben werden, wie Hausmusik. Wer sich aber zum Maler, Musiker, Bildhauer ausbilden will, der braucht dazu schon wegen der zu bewältigenden Technik seine ganze Kraft und eine geregelte Tätigkeit. Anders ist es allerdings bei dem *Dichter* und *Kunstkritiker*. Der Dichter hat nicht ein solches Gebiet der Technik zu bewältigen wie die anderen Künstler und

seine Inspirationen kommen nicht regelmäßig. Nun sagt man zwar, er müsse Studien machen; allein diese Studien macht er am besten in einem Berufe, der ihn mit dem Leben zugleich in Verbindung hält, damit er nicht in leere Phantasien gerät, der ihm aber genugsam Zeit läßt für seine poetische Produktion. Man kann fast sagen, daß die Dichter von Beruf meist dadurch zeigen, daß sie Dichter von Beruf sind, daß sie noch einen anderen Beruf neben ihrer poetischen Tätigkeit haben. Wie mancher Romantiker ist an seiner Berufslosigkeit zugrunde gegangen! Goethe hat nicht unrecht, daß die Poeten verkommen, die sich auf ihre Subjektivität beschränken. Das Leben muß dem Dichter gerade in seiner objektiven Gesetzmäßigkeit entgegentreten, wie das in einem geordneten Beruf der Fall ist, damit das Gesetz ihm Freiheit gibt. Bloß Kunstkritiker zu sein ist auch nicht Sache eines besonderen Berufes. Denn ein vernünftiger Kunstkritiker muß das Wesen der Kunst philosophisch und historisch erforschen. Sonst redet er oben hin.

Es ist merkwürdig und ein Zeichen für die Gewalt der Phantasie im Menschen, daß es eine Fülle von Scheinberufen gibt, die um das ästhetische Gebiet herumspielen und doch ethisch immer für bedenklich gehalten werden, wie sie die Besitzer von Schaubuden aller Art, die höheren und niederen Bänkelsänger und Bänkelsängerinnen, Tierbändiger u. a. ausüben. Teilweise befriedigen sie allerdings das Phantasiebedürfnis des Volkes, die Schaulust und Hörlust der Menge. Diese Beschäftigungen haben aber in ihrer Art etwas so Unstetes, daß man sie nicht als Lebensberufe ansehen kann, und doch, wer wird nicht mit Vergnügen an das Kasperletheater und an die Moritaten aus seiner Jugend zurückdenken! Es ist auch wohl kaum zu leugnen, daß diese Erscheinungen in dem Maß, als sie nichts in sich Unsittliches zur Schau tragen, und als sie etwas Volkstümliches haben, zu den Volksbelustigungen gehören, für die zu sorgen am Ende auch kein Verbrechen ist. Allein einen dauernden Beruf kann man aus all diesen Funktionen nicht machen. In Mr. Humphreys Wanduhr hat Dickens all' solches Volk mit seiner charakteristischen Kunst geschildert. Es hat etwas Poetisches wie das Zigeunerleben, wie die Bettelbuben auf dem Gemälde Murillos. Aber ganz etwas anderes ist die Poesie, als die platte Realität des alltäglichen Lebens, das solche Leute führen müssen.

Wie es Lebensbeschäftigungen gibt, die man nicht mehr Berufe nennen kann, so hat man auch gemeint, es gebe Lebensführungen, die an Würde einem Berufe vorzuziehen seien. So sah man das

Leben der Mönche und Nonnen an im fernsten buddhistischen Orient wie im christlichen Abendland. Man glaubte, der beständige Umgang mit Gott stehe höher als ein irdisches Berufsleben. Aber ein Gott, der nicht von dem Menschen ethische Betätigung verlangt, sondern nur allerhand Zeremonien zu seinen Ehren, steht mit der Ethik in Konflikt. Wenn die Mönche Arbeiten auf dem Felde oder in der Wissenschaft vollbrachten, so kann man dagegen nur einwenden, daß dazu keine Orden nötig sind und daß durch diese nützlichen Beschäftigungen die Verkehrtheit der Grundvorstellung nicht beseitigt ist, die verlangt, daß jemand sein ganzes Leben unwiderruflich der Gottheit weihe nicht etwa in einer religiösen Gesinnung, sondern in besonderer, hierfür eigens erfundener Lebensweise, die im Geruch besonderer Heiligkeit steht. Auch den Beruf des Priesters und Theologen hat man oft so aufgefaßt, daß er eine besondere Heiligkeit und Gottgeweihtheit verlange. Philosophen wie Hume haben deshalb an diesem Beruf die herbste Kritik geübt. Dieser Beruf läßt sich indes als eine Funktion der religiösen Gemeinde auffassen, die der Theologe als Sachverständiger zu vertreten hat. In den ältesten Zeiten der Christenheit pflegte übrigens ein solches Amt durchaus nicht einen anderen Beruf auszuschließen. Wenn man einen besonderen Beruf in der Bekleidung eines Amtes findet, das von Gott extra eingesetzt sein und den Weg zum Himmel öffnen und schließen soll, so setzt das eine Religiosität voraus, die die Gottheit nur vermittels der Priester erreichen kann und den einzelnen als unmündig behandelt. Die moderne Ethik hat mit dieser Auffassung der Frömmigkeit gebrochen und würde in ihr nur ein Hindernis für die Selbständigkeit der Persönlichkeit finden. Soll aber auch der Geistliche nur als sachverständiger Leiter die Geschäfte der Gemeinde besorgen, so wird es doch, je mehr Vorbereitung dieser Beruf verlangt und je mehr er doch im Grunde die Freiheit des Erkennens durch bestimmte Bekenntnisse einschnürt oder bestimmte Observanzen fordert, für den Theologen sehr ratsam sein, sich noch den Weg zu einem anderen Berufe offen zu halten, falls sich herausstellen sollte, daß er aus dem einen oder anderen Grunde im geistlichen Berufe sich beengt fühlt, was schon Schleiermacher verlangt hat.

Wir haben es als ethische Forderung bezeichnet, daß jeder seinen Beruf haben müsse; es genügt nicht, daß jemand als Dilettant in irgend einem Gebiete wie ein Sportsmann sich tummelt, wobei etwa für die anderen dies oder das mit abfällt. Jeder soll für die anderen wirkliche, regelmäßige Arbeit tun, durch die er sich anderen

nützlich macht, mag nun, wie es bei dem hohen Adel in England manchmal der Fall ist, diese Tätigkeit eine streng wissenschaftliche sein, oder eine dem ästhetischen Gebiete angehörende Berufsarbeit, oder mag sie dem politischen oder nationalökonomischen Gebiete angehören. Dann wird die Klage aufhören, daß die höheren Stände an Langeweile litten. Ja, es wird von dem allerhöchsten Werte für eine Nation sein, wenn sie in allen Gebieten völlig unabhängige Berufsarbeiter hat, die ohne alle Abhängigkeitsrücksichten ihren Anschauungen einen sachverständigen Ausdruck geben können. Bismarck hat bemerkt, von wie hohem Werte gerade solche unabhängige Stellung, wie sie der englischen Gentry zu Gebote steht, für die Führung der Politik ist.

Unseren Satz: Jeder muß einen Beruf haben, müssen wir auch auf die Frauen anwenden. Diejenigen, welche die Frauen den Männern völlig gleich stellen, wollen den Frauen ebenso wie den Männern alle Berufe erschließen, indem sie die individuelle Begabung der Frauen ignorieren. In Nordamerika ist man teilweise soweit fortgeschritten, daß man den Beruf der Frau als Hausfrau, als Gattin und Mutter nur als einen neben anderen Berufen ansieht. In Deutschland ist zwar meistens anerkannt, daß die Frauen ihren eigentlichen Beruf im Hause haben; aber man findet es doch unwürdig für die Frau von dem Manne abzuhängen und warten zu sollen, ob sie jemand heiratet. Da aber aus verschiedenen Gründen die Lust zu heiraten bedeutend abgenommen hat, und die Frauen noch dazu, wenigstens gegenwärtig in Deutschland, in der Überzahl vorhanden sind, so bleibe den Frauen nur übrig sich durch selbständige Berufe auf eigene Füße zu stellen, da man doch keiner zumuten könne, einen ungeliebten Mann zu heiraten oder sich in der Ehe eventuell knechten zu lassen. An dieser Rede ist jedenfalls soviel ethisch, daß die Frau einen Beruf haben soll: aber nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch um der Gemeinschaft möglichst viel zu nützen. Gerade in dieser Frage herrscht die größeste Verwirrung. Sonst sagt man, die Ethik müsse sich an die Natur anschließen, hier ignoriert man die weibliche Natur geflissentlich. Sonst will man die Individualität betonen, hier verfährt man nach dem alten Rezepte, als ob alle Menschen, Männer und Frauen, von Hause aus gleich wären. Sonst redet man immer von sozialen Problemen, hier macht man sich nichts daraus, jede Person gänzlich auf sich selbst zu stellen, und wir stehen in der Gefahr, die Familie, an der jede Frau immer einen Halt haben

sollte, gänzlich zurückzudrängen. Es muß dabei bleiben, daß der normale Beruf der Frau der ist, Gattin und Mutter d. h. Hausfrau zu sein. Alle anderen Berufe sind nur Notbehelfe, solange es nicht möglich ist alle Frauen im häuslichen Berufe zu verwenden. Gewiß ist unter die berechtigten Hemmnisse des Hausfrauenberufes auch zu rechnen, daß man kein Mädchen zwingen soll gegen seine Neigung zu heiraten, wie man keinen widerwillig zu einem Berufe zwingen soll. Für diejenigen, welche nicht die Gelegenheit zu einer passenden Ehe gefunden haben, müssen andere Berufe gesucht werden, aber solche, die der weiblichen Begabung am nächsten liegen. Demgemäß wird man nicht darauf ausgehen, die Frauenberufe in alle Gebiete auszudehnen, und durch die Konkurrenz der Frauen den Männern das Heiraten noch mehr zu erschweren. Man soll vielmehr die Möglichkeit für die Männer schaffen, früher heiraten zu können, bevor ihnen die Lust zum Heiraten vergangen ist. Mit Recht sagt Ellen Key: Die ewig gesteigerten Examina, des Staatbudget, die Dividenden der Aktiengesellschaften, die zu hohen Lebensansprüche dürfen nicht hindernd in den Weg treten. Dieses Opferwesen der Kultur müsse aufhören. Die Frauen in den niederen Ständen hätten durch ihre Konkurrenz mit den Männern es vielen unmöglich gemacht einen Haushalt zu gründen und in den Mittelständen ebenfalls die Heiratsmöglichkeit für den Mann vermindert, und durch ihre eigene ökonomische Stellung dem Manne es erschwert, die Frau ökonomisch zu befriedigen. Es ist wahr: Eine durch und durch ungesunde Konkurrenz ist eingetreten, die die Geschlechter einander verfeindet. Und was ist die Folge für die Frauen? Statt daß die Mädchen der niederen Stände sich im Hause irgendwie als Dienende beschäftigen und so selbst etwas vom Haushalte lernen, wollen sie lieber ihre Freiheit als Fabrikmädchen, als Verkäuferinnen, Näherinnen und erliegen oft genug den Gefahren, denen sie bei ihren meist schlechten Löhnen ausgesetzt sind, ganz abgesehen davon, daß wenn sie wirklich heiraten, sie vom Haushalt nichts verstehen, und das häusliche Glück durch Unwissenheit untergraben. Und in den mittleren Ständen? Ich rede wieder mit Ellen Key: Die Arbeit hat viele Frauen hart gemacht, ihnen die Liebe, das Heim, die Natur, die Schönheit, die Bücher, den Frieden geraubt; Arbeitsrecht und Mitbürgerrecht bringt nicht allein das Glück. Während manche meinten, wenn die Frau ökonomisch unabhängig stehe, werde ihre Liebe frei von ökonomischen Interessen und der Mann könne sich um so mehr geliebt wissen, seien im Gegenteil die Frauen durch ihre ökonomische Unabhängigkeit

weniger liebevoll, weil sie sich auf den Rechtsstandpunkt stellen. Es gilt zwar für veraltet, aber scheint mir gar nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß, trotz aller entgegengesetzten Richtungen, für die Frauen ihr natürlicher Beruf im Hause liegt. Und in jedem Fall darf die Erziehung diesen Beruf nicht außer acht lassen. Ausnahmen hat es immer gegeben; es gab Regentinnen und Künstlerinnen; Professorinnen hatten selbst die Muhammedaner; das Neue der gegenwärtigen Bewegung ist nur, daß man danach strebt, die Ausnahme zur Regel zu machen. Indes lenkt die Bewegung doch allmählich wieder in ein besonneneres Fahrwasser. Die Liebe wird kein Mensch aus der Welt schaffen, und wenn sie nicht zu einem vernünftigen Ziel gelangt, so wird sie auf Abwege kommen. Die Natur wird auch niemand umändern können. Jetzt wird von dem Recht der Frau gesprochen, Mutter zu werden. Soll der Mann dazu bloß das Mittel sein? Und ist er für die Erziehung der Kinder nicht ebenso nötig wie die Frau? Oder es wird von der freien Liebe gesprochen und die Kinder überläßt man der Staatserziehung! Welch niedriger Egoismus! Wieviel höher steht Schleiermacher, der Erziehung und Erzeugung als sittlich zusammengehörig ansieht! Was soll die Liebe ethisch bedeuten, wenn sie die Individuen isoliert? Es wäre geradeso ungesund und egoistisch, wie wenn Freunde nur sich „genießen“ wollten. Man sieht, sobald man die spezifische Aufgabe der Frau ins Auge faßt, Mutter zu sein, muß man sie auch als Gattin wollen, und man ist wieder bei der Ehe angelangt. Nun meint Ellen Key und andere wunder was Neues gesagt zu haben, wenn sie ausspricht, sie wolle eine neue Ehe, die mit der Liebe eins sei. Das haben die meisten Ethiker vor ihr als das Ideal auch angesehen. Man kann aber auch hier sagen: „Nah beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Dinge.“ Hier ist das Beste, wie so oft, der Feind des Guten. Doch auf diesen Punkt werden wir bei der Ehe zurückkommen. Nur das sei hier gesagt, daß die Frau, die sich zur Ehe entschließt, auch wissen muß, daß sie damit einen Beruf übernimmt, durch den sie Kulturträgerin im höchsten Sinne des Wortes ist, daß sie nicht bloß an Liebe, an persönlichen Genuß denke, sondern auch daran, daß sie auf diese Weise auch der Gemeinschaft dient, und eben dies steigert den sittlichen Wert ihres Entschlusses. Und wenn nun widrige Umstände sie hindern, eine Ehe einzugehen, so ist es um so mehr ihre Aufgabe, sich einen solchen Beruf zu suchen, der ihrer Individualität, ihren Kräften entspricht, an dem sie Freude haben

kann und der ihr eigenes Herz erweitert, weil sie sich bewußt ist, für die Menschheit an ihrer Stelle etwas zu leisten. Hingegen ist es ein ganz krankhafter Gesichtspunkt, mit den Männern in Konkurrenz treten zu wollen. Diejenigen Berufe, die für die Frauen geeignet sind, liegen der Sphäre des Hauses am nächsten und sollten womöglich so beschaffen sein, daß sie ihnen zugleich die Ehe offenhalten und sie den spezifischen Aufgaben der Hausfrau nicht zu sehr entfremden. Es mag ja sein, daß es den Frauen gelingt, wozu es in Nordamerika den Anschein hat, die Volksschule in die Hand zu bekommen, daß es ihnen gelingt, auf die Wissenschaften direkten Einfluß auszuüben, daß sie selbst im Staatsleben eine Rolle spielen. Aber es ist sehr fraglich, ob dieser Einfluß im Staatsleben segensreich wird; man meint, sie können in das Staatsleben ein neues Element hereinbringen, sie können bei Gesetzen über Kinderarbeit, Frauenarbeit, Alters- und Krankenpflege mitwirken. Freilich können sie mitwirken; ja sie sollen es; aber muß das durch politisches Handeln sein? Es wäre eine fatale Frau, die ihre Kinder zu Hause sitzen ließe, um im Parlament über Kinderhorte, Kinderarbeit u. a. zu reden. Stuart Mill fordert unbedingt das Stimmrecht der Frauen; hat er überlegt, daß sie dadurch in die Parteikämpfe hineingezogen werden und daß die einzige Stätte des Friedens, das Haus, dadurch auch zur politischen Arena wird? Hat Münsterberg nicht recht, wenn er in seiner bekannten Schrift über Amerika die Befürchtung ausspricht, daß die Wissenschaft ins Kleinliche, Springende, Unmethodische nur zu leicht durch die Herrschaft der Frauen in diesem Gebiete herabgezogen wird und das Großzügige verliert? Die Heilung unserer Schäden wird auf diesem Wege schwerlich erreicht werden. Ich habe schon gesagt, daß die Bildung der Frauen im höchsten Maße zu wünschen ist; aber zu dieser Bildung ist auch zu rechnen, daß sie immer mehr die für ihre eigentümlichen Aufgaben nötigen Kenntnisse lernen, daß sie diese Kenntnisse ihrer individuellen Art aneignen und sich ihre echte Weiblichkeit bewahren. Die Konkurrenz mit den Männern führt entweder zu einer Herrschaft der Frauen, oder zu einem Kampf, der mit der Barbarei endet, jedenfalls zu einem völlig ungesunden Zustand. Ihre wahre Aufgabe führt nicht zur Konkurrenz, sondern zu einer Stellung, die ihrem eigentümlichen Wesen entspricht und teils, abgesehen von der Ehe, durch Berufe, die der weiblichen Natur naheliegen, teils insbesondere in der Ehe und der Geselligkeit auf dem Wege persönlichen Einflusses die Männer ergänzt. Es ist erfreulich, daß man

allmählich wieder mehr dem individuellen Charakter der Frau gerecht zu werden versucht; von diesem muß auch die Wahl ihrer Berufe bedingt sein. Heutzutage gilt das Wort für veraltet, daß die Frau die beste sei, von der man am wenigsten spricht. Es geht durch unsere Zeit eine krankhafte Unruhe, nicht mit dem Einfachen, Naheliegenden, Gesunden will man sich begnügen. Man kann Männern und Frauen nur zurufen: Willst du immer weiter schweifen, sieh das Gute liegt so nah, lerne nur das Glück ergreifen, und das Glück ist immer da. Großenteils gibt es darum für die Frauen eine soziale Frage, weil Männer wie Frauen eben nicht sozial, sondern egoistisch denken. Das muß die Ethik hervorheben.

Wir haben bisher von den Berufen gesprochen. Bei dieser Betrachtung hatten wir als den Ausgangspunkt die individuell begabte Persönlichkeit im Auge. Die andere Betrachtung geht von dem Interesse der Gemeinschaft aus, daß das System menschlicher Bedürfnisse und Güter durch die rechte Arbeitsteilung am meisten gefördert wird. Bei der Arbeitsteilung kommt es auf die vorhandenen Arbeitskräfte an im Verhältnis zu der für die Bearbeitung zur Verfügung stehenden Natur, auf die Ergiebigkeit des Landes und die Zahl der Bevölkerung, ferner auf die Art der Verteilung der Arbeitsmittel, ohne welche die Arbeit nicht hervorgebracht werden kann, endlich auf den Austausch der verschiedenen Arbeitsprodukte im weitesten Sinne, darauf, daß jedem für seine Arbeit ein äquivalenter Lohn zuteil wird. Wie man auch im einzelnen über all diese nationalökonomischen Fragen denke, das steht uns fest, daß es sich hier um ein gegenseitiges Geben und Empfangen handelt. Die Arbeit ist allgemeine Aufgabe, und der Teilung der Arbeit kommt die individuelle Begabung entgegen. Eine solche Teilung der Arbeit, welche auf die individuelle Begabung keine Rücksicht nehmen würde, wäre grundsätzlich unhaltbar, und man sucht auch auf Seiten derer, die am meisten die Teilung der Arbeit in Verteilung der Arbeit verwandeln wollen, der Individualität mehr gerecht zu werden. Aber diese Frage hängt damit zusammen, wie das Äquivalent der Arbeit bestimmt werden soll. Wenn die Persönlichkeit nur arbeitet, ohne zu empfangen, so würde sie sich bald ausgeben. Die Arbeit hat im Gegenteil nur den Sinn, daß eine allgemeine Steigerung der Güterproduktion entsteht, daß höhere Werte geschaffen werden, die wieder allen zugute kommen. Jeder muß für die Arbeit, die er tut, ein Äquivalent bekommen, schon deshalb, damit er auch weiterhin arbeiten könne. Dieses Äquivalent

hat da, wo der allgemeine Verkehr eingerichtet ist, eine gleichmäßige Form angenommen; statt daß man die Güter gegeneinander tauscht, was in einem größeren Zusammenhang und bei der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse unmöglich wird, gibt man ein Äquivalent in irgend einer Form des Geldes, das den Vorzug besitzt, als der allgemein anerkannte Wertmesser den Umsatz der Arbeitsprodukte zu erleichtern. Indem nun jeder für seine Arbeit einen bestimmten Preis erhält, der in Form des Geldes gegeben wird, erwirbt er durch Arbeit Eigentum, durch das er in den Stand gesetzt ist, sich die Produkte zu verschaffen, die zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen. Schon an dieser Stelle sind wir an den Staat gewiesen, der allein imstande ist, den Wert des Geldes zu bestimmen und das Eigentum sicher zu stellen, sowie die allgemeinen Rechtsformen des Verkehrs zu garantieren. Das Äquivalent der Arbeit nennt man Lohn, und die Lohnfrage ist daher hier, wo es sich um den Austausch der Güter handelt, die wichtigste Frage. Zweifellos würde das Ideal darin bestehen, daß jeder soviel Lohn mit seiner Arbeit erwirbt, daß er nicht bloß sein Leben als Arbeitsmaschine dürftig fristen kann, sondern daß er auch einen Überschuß hat, um imstande zu sein, die Einseitigkeit, in welche ihn seine Berufsarbeit bringt, in der Erholungszeit zu ergänzen und Vermögen zu erwerben, um seine Arbeitsmittel zu erhalten und womöglich zu vervollkommnen. Der Lohn sollte also so beschaffen sein, daß jemand in einer durch die genannte Rücksicht begrenzten Arbeitszeit genug erwirbt, um seine Persönlichkeit auch nach anderer Seite ausbilden zu können und die Einseitigkeit seiner Berufstätigkeit zu ergänzen, sich in dem weitesten Sinn des Wortes arbeitsfähig zu erhalten, wozu auch die Erweiterung des Geistes und der Besitz von Arbeitsmitteln gehört. Da, wo diese Möglichkeit abgeschnitten ist, wird die Arbeit banausisch und der Mensch zu einer Arbeitsmaschine. Dieser Zustand ist um so unwürdiger, wenn andere von der Arbeit derer im Überfluß schwelgen, die kaum das Notdürftigste selbst verdienen.

Nun gibt es aber in dem neueren Großbetriebe eine Fülle von Arbeitern, die keine Arbeitsmittel als nur ihre Körperkraft haben und die an diejenigen gewiesen sind, die Arbeitsmittel besitzen, die Kapitalisten. Die Folge der Ansammlung des Kapitals in wenigen Händen, so sagt man, sei die, daß die gewöhnlichen Arbeiter, denen kein Kapital zur Verfügung steht, um Hungerlöhne arbeiten müssen. Denn da sie von Haus aus nichts haben als ihre Arbeitskraft, die

sie ohne die Arbeitsmittel gar nicht verwerten können, seien sie gänzlich in der Hand ihrer Arbeitgeber, die sie auf das schnödeste ausnützen können. Da nun aber das ganze Gebiet der Industrie, ja teilweise auch des Handels und der Landwirtschaft sich unter dem Einfluß der neueren Erfindungen in Großbetrieb verwandelt habe, so ergebe sich eine immer stärkere Ansammlung der Produktivkapitalien in der Hand weniger und eine größere Knechtung der Arbeiter durch die Arbeitgeber. Dem soll nun dadurch abgeholfen werden, daß alles Produktivkapital, alle Arbeitsmittel den einzelnen entzogen und die in Hand der Gemeinschaft gelegt werden, welche den einzelnen zum Zweck bestimmter Arbeit das Arbeitsmaterial zur Verfügung stellt; aber Eigentum als Produktiveigentum darf der einzelne nicht haben; er empfängt seinen Lohn in Form von Arbeitsbonds, für die er sich Gebrauchseigentum, Waren eintauschen kann, um seine Bedürfnisse zu befriedigen.

Allein diese Ansicht ist sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn da liefe alles Arbeiten nur darauf hinaus, durch dasselbe sich ein möglichst genußreiches Leben zu verschaffen. Das Eigentum, das sich jemand erworben hat, darf ihm nicht bloß zu eigenem Genuße dienen, sondern er muß es auch zur Steigerung der eigenen Arbeit verwerten können. Wenn der Handwerker mit seinem erworbenen Gelde sich nicht soll besseres Handwerkszeug anschaffen können, wenn der Fabrikbesitzer nicht soll seine Maschinen verbessern können, wenn der Gelehrte sich keine Bücher soll anschaffen können — das ist sein Handwerkszeug, wenn keiner sich Vermögen erwerben kann, das ihm zu weiterer produktiver Arbeit nützlich ist oder anderen Gelegenheit zu produktiver Arbeit verschaffen kann, so wird damit die Freude an der Berufstätigkeit vernichtet, die frische Unternehmungslust gehemmt, die erfindende Intelligenz lahm gelegt und der Egoismus groß gezogen. Jeder würde nur arbeiten, um Genußmittel zu erwerben, die er verbraucht. Wollte man einwenden, daß ja die Gemeinschaft dem einzelnen die Arbeitsmittel zur Verfügung stelle, wie es jetzt z. B. für die Gelehrten schon durch öffentliche Bibliotheken, Einrichtung von Laboratorien und ähnliches geschieht, und so auch durch öffentliche Lesehallen für Volksbildung und durch kostenfreie Mitteilung der Arbeitsmittel an alle Arbeiter geschehen solle, daß also der einzelne sich die Arbeitsmittel nicht mehr zu beschaffen brauche, so ist eben damit doch jeder mit seinen Unternehmungen von der Gemeinschaft schlechthin abhängig. Über sein Eigentum darf niemand frei verfügen, sobald er es für Beschaffung

von Arbeitsmitteln verwenden will. Sonst würde sich leicht wieder eine Kapitalanhäufung ergeben. Man würde hier wegen derjenigen, die kein Kapital zur Verfügung haben, allen das Produktiveigentum nehmen. Man würde die Individualität in ihrer Bewegungsfreiheit hemmen, um denen zu helfen, bei denen gewöhnlich die individuelle Begabung am wenigsten ausgebildet ist. Und schwerlich würde man dieses System durchführen können, ohne auch eine Verteilung der Arbeit durch die Gemeinschaft zu bewirken, bei der man ja die Begabung der Individuen zu berücksichtigen versuchen könnte, bei der aber die Initiative der Individuen jedenfalls zu kurz käme, da nicht nur die Berufswahl sehr eingeschränkt wäre, sondern auch eventuell jeder, wenn es die Verteilung der Arbeit fordert, seine Tätigkeit wechseln müßte, was natürlich alles von dem Standpunkt mechanischer Arbeit aus leichter geht, die hier zum allgemeinen Maßstab gemacht wird.

Wir haben hier den schärfsten Gegensatz des Individualismus und des Sozialismus. Der erste hat den modernen Kapitalismus herbeigeführt, der seine Macht im egoistischen Interesse verwenden kann, dem die Arbeiter auf Gnade und Ungnade ausgeliefert sind, wogegen sie sich durch Streiks wehren, jedenfalls ein sittlich zu mißbilligender Zustand. Der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Aber der Sozialismus geht in das andere Extrem, indem er alles Produktiveigentum vernichten will und damit die Individualität an der völligen Entfaltung ihrer Gaben im Interesse des Ganzen hindert und sie geradezu darauf hinweist, bloß zu verdienen, um Genußmittel zur Verfügung zu haben. Das hieße den Egoismus des Kapitalismus durch einen anderen Egoismus töten, indem man die freie Berufsbetätigung auf Grund von Produktiveigentum lähmte und um der weniger begabten Masse willen die Freiheit der Begabteren mindestens einschränkte.

Die Ethik wird zunächst den Grundsatz aufstellen müssen, daß dieses ganze Gebiet der Arbeitsteilung, des Erwerbs von Eigentum, des Verkehrs als das Resultat der sittlichen Tätigkeit der Personen anzusehen ist. Der sittliche Zweck ist durch die Arbeit, den Verkehr, den Erwerb, durch die Steigerung der Güterproduktion eine Steigerung der gesamten Lebensführung, der geistigen wie der leiblichen, herbeizuführen, die allen zugute kommen soll. Keiner soll in diesem Gebiete nur das Seine suchen, jeder mit seinen Gaben den anderen dienen und von ihnen empfangen. Das Ideal, dem man zustreben muß, ist das, daß jeder die Möglichkeit habe soviel zu

verdienen, daß er mit seiner Familie ohne Not leben und die Einseitigkeit der Berufstätigkeit in freier Zeit ergänzen kann, damit er sich in voller Frische seinem Beruf wieder zu widmen vermag. Einem jeden muß es frei stehen über seinen Erwerb zu verfügen und den Überschuß in den Dienst des weiteren Kulturprozesses zu stellen. Ihn zu zwingen, seinen Erwerb nur in Genußmittel umzusetzen ist ebenso unsittlich als das Kapital nur für egoistische Zwecke zu verwenden. Die Organisation der Arbeit ist die richtigste, die die unter den angegebenen Verhältnissen mögliche Annäherung an dieses Ideal erreicht. Hierauf kommen wir bei Besprechung der Organisation zurück. Aber schon hier sei vor dem Irrtum gewarnt, als ob man mit irgend einer Organisation paradiesische Zustände herbeiführen könne; man mache sich besonders klar, daß die beste Organisation nichts nützt, wenn die Persönlichkeiten nicht von ethischem Willen beseelt sind, die ihr angehören, daß aber die Organisation für sich vielleicht Hindernisse hinwegräumen, Anlässe zum Bösen beseitigen, aber auf keine Weise den guten Grundwillen erzeugen kann, ohne den wahrhaft befriedigende Resultate auch in diesem Gebiete nicht erreicht werden können. Mit welchen Mitteln aber jenes ethische Ideal unter gegebenen Verhältnissen am besten erreicht wird, ist eine Frage, die im einzelnen mehr der technischen Disziplin der Nationalökonomie als der Ethik zugehört.

Elfter Vortrag.

Wir haben nun noch von den Organisationen zu reden. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß die Ethik sich auch in dieser Beziehung an die natürlichen Grundlagen anzuschließen und diese auszubauen und zu durchgeisten hat. Die engste, individuellste Naturanlage für Organisation, welche jedesmal nur zwei Individuen verbindet, ist die Geschlechtsgemeinschaft, aus der die Ehe und Familie hervorgeht, die weiteste die nationale Gemeinschaft, die sich im Staate organisiert. Dazwischen liegen die Korporationen. Die Ansicht, welche von den Individuen ausgeht, neigt in ihren extremsten Formen zum Atomismus, d. h. dazu, jede Person möglichst auf sich

selbst zu stellen, sie in keiner Weise zu binden. Die entgegengesetzte Ansicht, welche von den organisierten Gemeinschaften ausgeht, sucht diese überall möglichst gegen die Willkür der Individuen zu schützen und den einzelnen als Glied dieser Organisationen aufzufassen, die seine Freiheit beschränken. Man könnte sagen, daß in diesem Gegensatz in moderner Form der mittelalterliche Gegensatz von Realismus und Nominalismus in der Ethik wieder aufgelebt ist, sofern der letztere nur die Realitäten der Individuen, der erstere nur die Realität der Gattung, des Allgemeinen gelten läßt. Daß aber die Ansicht, welche das Ganze gegenüber den Individuen hervorhebt, ebenso die kleineren individuellen Gemeinschaften durch die größte kann aufsaugen lassen, zeigt der Platonische Staat, der die Familie im Staate auflöst und an Korporationen gar nicht denkt, während der Individualismus konsequent im Anarchismus endet und kein festes Band der Gemeinschaft duldet. Wir werden diesen Gegensatz zwischen der individuellen Denkweise und der Richtung auf die Gemeinschaft in allen Organisationen wiederfinden.

Die Ehe ist die erste Organisation, welche, an die Natur anknüpfend, Individuen beiderlei Geschlechts vereint. Wir wollen hier nicht die Versuche betrachten, die man neuerdings gemacht hat, dem Ursprung der Ehe nachzugehen, wo die einen mit Gruppenehen begannen, d. h. freiem Verkehr der Geschlechter innerhalb eines Stammes, woraus natürlich das Mutterrecht gefolgt wäre, die anderen mit Polyandrie, wieder andere mit Polygamie der Männer. Wichtig ist nur dies, daß die Ehe jedenfalls in irgend einer Form zu einer festen Institution wird, die da, wo das Recht fixiert ist, auch zu einem Rechtsinstitut geworden ist, was alle Kulturvölker zeigen. Ferner ist es wichtig, daß zunächst die Stellung der Frauen in der Ehe auf der Gewalt des Mannes beruht, der sie als der stärkere sich unterordnet. Bei fast allen außerchristlichen Völkern ist die Stellung der Frau eine sehr eingeschränkte, wenn sie sich auch im Laufe der Zeit bei einigen zu emanzipieren verstand. Bei den Chinesen entspricht die Unterordnung der Frau unter den Mann ihrer ethischen Grundidee der Über- und Unterordnung; die Frau ist nach Congtse immer abhängig als Tochter vom Vater oder älteren Bruder, als Frau vom Manne, als Witwe vom ältesten Sohne. Ihre Aufgabe ist im Hause. Nach oben soll sie Pietät ihrem Schwiegervater und ihrer Schwiegermutter zeigen, nach unten dem Manne dienen und ihr Kind ernähren. Auch die Scheidung ist leicht gemacht: ansteckende Krankheiten, Abneigung des Mannes,

unausstehliche Schwatzhaftigkeit können Scheidungsgründe bilden. Aber er soll sie nicht verstoßen, wenn sie keine Eltern mehr hat, wenn sie arm und niedrig war, jetzt aber reich ist; Congtse empfiehlt auch die Fürsorge für die Witwen. Ja er meint, daß die Frau die Hauptperson in der Liebe sei, daß man sie ehren müsse; er sieht in der Verheiratung des Menschen Anfang und Endziel. Nach dem Brahmanismus soll zwar jeder heiraten; aber der Mann ist der Herr der Frau, sie darf nichts tun, was dem Manne mißfällt, selbst wenn sich der Mann anderer Liebe hingeben würde. Sie soll nie den Namen eines anderen Mannes aussprechen, wenn er tot ist; heiratet sie wieder, so ist sie von dem Himmel ausgeschlossen, wo ihr erster Gatte lebte. Die Untreue der Frau wird auf das härteste bestraft. „Niemals ist eine Frau selbständig“, sie soll auch nicht erben, und nach dem Tode des Mannes ist sie von dem ältesten Sohne abhängig. Der Mann kann sie sogar mit Bambusschlägen züchtigen. Und doch findet sich auch hier das Wort: wo die Frau betrübt wird, erlischt das heilige Feuer bald, wo die Frau das Haus verflucht, geht es bald unter. Der Buddhismus hat mit seinem Universalismus zwar auch neben den Mönchen Nonnen anerkannt, sie aber den Mönchen untergeordnet, wie die Frauen überhaupt nicht sehr hoch taxiert sind: unergründlich verborgen wie im Wasser des Fisches Weg ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzigten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist. Bei den Persern wird die Ehe gefordert, über die Keuschheit gewacht. Die Frau ist auch hier dem Manne untergeordnet, sie soll ihn alle Morgen neunmal fragen: Was willst du, daß ich tun soll? Nur in den jüngeren Gathas zeigt sich ein Fortschritt in der Richtung auf Gleichstellung von Mann und Frau. Anders ist die Stellung der Frauen in Japan. Es gab immer in Japan Frauen, die als Regentinnen, Heldinnen, Dichterinnen, Schriftstellerinnen und Künstlerinnen sich betätigt haben. Vor dem Auftreten des Buddhismus und Konfuzianismus nahmen Männer und Frauen eine fast gleiche soziale Stellung ein. Die Pioniere des Buddhismus in Japan waren Frauen. Aber er wie der Konfuzianismus brachten ihre Stellung in Verfall. Gehorsam gegen die Eltern, gegen den Mann, gegen die Kinder, wenn sie alt geworden sind, wurde ihnen auferlegt. Erst im 19. Jahrhundert wurden sie wieder mehr emanzipiert. Im 19. Jahrhundert und zur Zeit der Blüte chinesischer Studien war die Kultur der einheimischen ästhetischen Literatur fast ganz in den Händen der Frauen. An dem obligatorischen Unterricht nehmen

heute auch die Mädchen teil, auch die Hochschule steht ihnen offen, und sie können einer Reihe von Berufen nachgehen, z. B. Ärztinnen, Lehrerinnen werden. Man will sie keineswegs mehr bloß für das Haus erziehen, und hat sich teilweise die Ideale der westlichen Kultur auch im Gegensatz gegen eine reaktionäre Bewegung in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts angeeignet, womit man an die altjapanische Kultur anknüpfen konnte. Bei den Semiten, den Muhamedanern und den alten Juden war die Stellung der Frau eine untergeordnete. Zwar hat Muhamed gegenüber dem alten Arabertum die Stellung der Frau gehoben, insofern sie nicht mehr nach dem Tode des Mannes geerbt werden konnte, sondern selbst erbberechtigt wurde, auch die mündige Frau nicht zur Heirat gezwungen werden kann und der Mann bei der Scheidung das Heiratsgut, das er der Frau bei der Hochzeit gegeben hat, ihr zu lassen hat. Die Frauen höherer Stände haben sich auch mit Dichtkunst und Wissenschaft sogar lehrend beschäftigt und die Frauen niederer Stände teilen nicht selten mit ihrem Manne Leid und Freud als Herrinnen des Hauses; auch wird die Achtung vor der Mutter gefordert. Trotzdem ist die Stellung der Frau durch die Abgeschlossenheit des Harems eine tiefstehende, weil im ganzen ihr Verkehr auf Frauen beschränkt, ihre Bildung vernachlässigt ist, wenn sie auch in den höheren Ständen ihre Bequemlichkeit hat. Das Gebot der Verschleierung zeigt, wie wenig man ihr traut. Bei den alten Juden ist die Polygamie nicht überwunden und die Scheidung dem Manne leicht gemacht, besonders in der späteren Zeit. Auch ist die Frau der Herrschaft des Mannes unterworfen. Andererseits ist die Ehe hochgestellt, und ein tugendsames Weib wird viel köstlicher als Perlen gepriesen. Auch ist die Mutter hochgeachtet und die Witwe der Hilfsbereitschaft empfohlen.

Der Polygamie der Orientalen steht die Monogamie bei den westlichen Indogermanen gegenüber. Bei den alten Germanen standen die Frauen in hoher Achtung, Keuschheit wurde hochgehalten und die Männer verehrten in den Frauen etwas Ahnungsvolles. Die griechischen Frauen waren zwar auch auf das Frauengemach beschränkt, und mit Ausnahme der Hetären der späteren Zeit nahmen sie nicht an der Bildung der Männer teil. Es gab aber auch gebildete Frauen, wie man aus der griechischen Dichtung erkennen kann, die hohe Ideale hatten, und die Frau des Perikles, die Jonierin Aspasia, war eine hochgebildete Frau. Die Treue der Penelope, die Bruderliebe der Antigone sind sprichwörtlich. Ja die

Ekklesiazusen des Aristophanes verspotten die Emanzipationsgelüste, die bis zur Ambition der Staatsherrschaft fortschreiten; bei Plato verfügt der Staat zwar über die Verteilung der Frauen an die Männer, um eine kräftige, gesunde und edle Nachkommenschaft zu erzielen, aber im übrigen wird die Frau dem Manne in allem gleichgestellt, nur daß sie schwächer ist als der Mann. Die echte Geistesgemeinschaft ist bei den Griechen im ganzen doch nicht in der Ehe, sondern in der Freundschaft mit Männern gegeben. Während das altrömische Recht der zwölf Tafeln die Frau gänzlich in die Gewalt des Mannes stellte wie eine Tochter, wurde später die matrona höher geachtet, wie die Definition der Ehe zeigt: Die Ehe ist die Verbindung von Mann und Frau, völlige Lebensgemeinschaft, gemeinsame Teilnahme am menschlichen und göttlichen Rechte. Auch das Erbrecht zeigt die zunehmende Selbständigkeit der Frauen. Durch Justinian wurden Frauen und Männer gleichgestellt. Auch das Recht zu testiren, das die Frauen anfänglich nicht hatten, wurde ihnen ermöglicht, wenn sie sich in gerichtlicher Form von ihrer Familie lossagten. Aber durch den die Selbstsucht begünstigenden Geist des römischen Rechtes wurde die Ehe schwer geschädigt, Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit griff in solchem Maße um sich, daß man ihnen durch die Gesetzgebung — natürlich vergeblich — zu begegnen suchte. Das Recht freier Entschließung zur Ehe war der Frau nicht zugestanden und gegen Verstoßung war sie nicht genügend geschützt. Selbst Cicero verstieß seine Frau, um mit dem Erbgut der neuen seine Schulden zu bezahlen. Im übrigen verstanden es die Frauen in dem späteren Rom sich auf Schleichwegen von den sie einschränkenden Bestimmungen zu emanzipieren und mischten sich selbst in die politischen Angelegenheiten; freilich war diese Emanzipation von einem ungeheuren Sittenverfall begleitet.

Das Christentum hat durch die Betonung der Persönlichkeit und ihres Wertes vor Gott die Gleichstellung der Geschlechter proklamiert. Das zeigt sich auch in den Bestimmungen über die Ehescheidung, die der Willkür des Mannes gegenüber, mit Ausnahme der *πορνεία*, keinen Scheidungsgrund zuließen. Daß aber diese Grundidee nicht zur Durchführung kam, hatte seinen Hauptgrund in der Weltverachtung der urchristlichen Zeit und der Erwartung der Parusie Christi. Wenn bei Paulus ihre Bedeutung auf die Vermeidung von Unzucht zurückgeführt wird, so wird sie in einem späteren Brief aus paulinischen Kreisen mit dem Verhältnis Christi

zur Gemeinde verglichen, dem Manne also die Stellung Christi in dieser Analogie zugeschrieben. Die Witwen spielten in der alten Kirche eine bedeutende Rolle; man hatte auch Diakonissen, aber die Idee der Ergänzung von Mann und Frau wurde nicht so wie ihre Gleichheit vor Gott betont. So war begreiflich, daß man mit der Zurückstellung der Ethik gegen die Religion im Unterschied vom Buddhismus Nonnen und Mönche zwar gleichstellte; indem man aber die Ehe niedriger taxierte als den Stand der religiosi, erkannte man den spezifischen Charakter der Frau im Unterschiede vom Manne und den Wert der gegenseitigen Ergänzung beider nicht an. Wenn man die tieferstehende Ehe dann zum Sakramente machte und die absolute Unlöslichkeit der Ehe proklamierte, so war damit einerseits die Persönlichkeit rücksichtslos dem Institut geopfert, und andererseits das ethische Moment durch das Sakrament erst recht zurückgedrängt. Da es im Mittelalter hauptsächlich Mönche sind, die sich über ethische Fragen zusammenhängend aussprechen, so blieb es bei dieser Theorie, wenn auch Thomas von Aquino die Freundschaft zwischen Mann und Frau in der Ehe betont und die Freiwilligkeit der Schließung der Ehe selbst gegen den Willen der Eltern fordert und Duns Scotus das eheliche Leben für schwerer als das Mönchsleben erklärt. Daß trotz alledem auch die herzlichste Liebe nicht ganz von Brutalität frei war, zeigt z. B. das Verhältnis Abälards zu Heloise, während sie um der Berufsstellung Abälards willen auf die Ehe verzichten will. Wenn im Mittelalter die Ehe nicht dem individuellen Charakter beider Geschlechter gerecht wurde, so ergänzte das Mittelalter diese Einseitigkeit durch romantische Frauenschwärmerei in der Frauenliebe der Ritter, die nicht der eigenen Frau galt. Es mochte hier etwas von dem altgermanischen Gefühl der Hochachtung vor der Frau sich geltend machen. In der Verehrung der Madonna ist das Jungfräuliche und Mütterliche verbunden; sie repräsentiert die Liebe und Gnade der Gottheit. Aber diese höhere Auffassung des Weiblichen ist noch nicht zur ethischen Wirklichkeit geworden; sie lebt nur in der Phantasie der Mönche, besonders aber der fahrenden Ritter und Dichter, wie in der divina comedia Beatrice die Führerin in den Himmel wird und ein Petrarca seine Laura besingt, während diese ganze Richtung in der Verehrung der Dulcinea durch Don Quichote verhöhnt wird. Ebenso war die Unsittlichkeit, die mit dem Mönchtum und der durch dasselbe gegebenen Entwertung der Ehe verbunden war, Gegenstand des Spottes mancher italienischer Dichter. Die Frauenschwärmerei

des Mittelalters, die spiritualistische Trennung des Ideales von der ethischen Wirklichkeit in der Phantasie trägt einen mehr ästhetischen Charakter, und die Würde der Frauen kommt so im praktischen Leben, in der Ehe noch nicht zu klarem Bewußtsein. Übrigens entspricht dieser doppelte Standpunkt dem dualistischen Charakter des Mittelalters, in dem Religion und Ethik noch nicht zur Harmonie gekommen sind, das in einer jenseitigen Welt der Phantasie lebt und die diesseitige gering achtet.

Anders wurde die Stellung der Frau in der Reformationszeit, insofern die Ehe als die Stätte des Berufs der Frau aufgefaßt wurde, die Erfüllung des Berufs aber als Gottesdienst galt. Auch wurde die starre Ablehnung der Ehescheidung dahin gemildert, daß im Falle des Ehebruchs die Ehescheidung mit Wiederverheiratung des unschuldigen Teils gestattet wurde. Das Recht der Frau auf die berufsmäßige Tätigkeit in der Ehe, der Frau als ethischer Persönlichkeit wurde hiermit anerkannt. Dagegen war die eigentümliche Bedeutung der Frau so wenig beachtet wie die Individualität überhaupt. Der philosophische Individualismus hat auf dem rechtlichen Gebiet den stärksten Nachdruck auf den vertragsmäßigen Charakter der Ehe gelegt und im Zusammenhang damit vielfach die rechtliche Scheidung der Ehe erleichtert. Die Bedeutung des individuellen Wesens der Frau für die Ehe kam erst der neueren Zeit voll zum Bewußtsein. In der geistig hochstehenden französischen Gesellschaft machte sich zwar Sittenverfall, aber doch auch das Bewußtsein geltend, daß die Frauen auf ihre Weise an dem geistigen Leben der Männer belebend Anteil nehmen sollten. Man denke an Voltaires „göttliche Emilie“ und die Briefe Diderots an Sophie Voland, während in Molières Komödien es für selbstverständlich gilt, daß die Mädchen nach dem Willen des Vaters verheiratet werden. In Deutschland war es Fichte, der zuerst betonte, daß die Frau ihrer gefühlsmäßigen Eigenart gemäß das Bedürfnis habe zu lieben und geliebt zu werden, daß sie mit voller Freiheit des Entschlusses sich in die Ehe begeben müsse, worüber vorher auch in Deutschland die Eltern entschieden hatten; Schiller hat die Würde der Frauen gepriesen und ihre Eigentümlichkeit in der Verbindung des Sittlichen mit der Anmut, in ihrer natürlichen inneren Harmonie gefunden, die dem Manne versagt sei. Besonders machte Schleiermacher den individuellen Charakter der Frau geltend, der bestimmt sei, die männliche Individualität zu ergänzen, so daß erst in der Ehe die Einseitigkeiten beider Charaktere ausgeglichen werden und der Mensch

sich zu einer vollen Totalität entfalten kann. Er hat es deshalb auch für unsittlich erklärt, wenn ein normaler Mensch grundsätzlich nicht heiraten wolle, und zwar zuerst in den Lucindebriefen die extreme Betonung der Individualität durch Friedrich Schlegel verteidigt, aber später den monogamischen und den unauflöslichen Charakter der Ehe betont wegen des einmal gewonnenen gegenseitigen Personbesitzes und der Erziehung der Kinder. Wie Goethe hat er auf den verfeinernden Einfluß der Frauen auf die Geselligkeit hingewiesen. Freilich übertrieben nun die Romantiker die Betonung der Individualität so stark, daß nur zwei Personen füreinander bestimmt sein sollten, und erschütterten die Institution der Ehe durch die romantische Subjektivität, ein Problem, das Goethe in den Wahlverwandtschaften behandelt hat, ohne die romantische Leichtfertigkeit zu billigen. In den Gesprächen mit dem Kanzler Müller spricht sich Goethe über die Ehe aus: Der Begriff der Heiligkeit der Ehe, eine solche Kulturerrungenschaft des Christentums sei von unschätzbarem Werte, obgleich die Ehe eigentlich unnatürlich sei. „Dergleichen Kulturbegriffe sind den Völkern nun einmal eingeimpft und laufen durch alle Jahrhunderte; überall hat man vor ungeregelten, ehelosen Liebesverhältnissen eine gewisse unbezwingliche Scheu und das ist recht gut. Man sollte nicht so leicht mit Ehescheidungen vorschreiten. Was liegt daran, ob einige Paare sich prügeln und das Leben verbittern, wenn nur der allgemeine Begriff der Heiligkeit der Ehe aufrecht erhalten bleibt. Jene würden doch auch andere Leiden zu empfinden haben, wenn sie diese los wären.“ Mit dem letzten Satze hat er gewiß recht. Denn wenn die Leute in der Ehe sich nicht den sittlichen Anforderungen gemäß benehmen können, können sie es sonst auch nicht.

Wir sind hiermit an die Schwelle der neuesten Verhandlungen getreten. Die Geschichte lehrt uns, daß das Institut der Ehe sich immer weiter dahin ausgebildet hat, daß man in ihm die wahre Ergänzung der Geschlechter gefunden hat. Man hat dasselbe mit Rechtsnormen geschützt gegen fremde Eingriffe und wenn auch vielfach gerade das Rechtsinstitut dazu diente, der Frauen unwürdige Stellungen mit dem Schein des Rechts zu umkleiden, so ist doch auf der anderen Seite das Recht gewöhnlich nur der Ausdruck für das, was in den Sitten und Gewohnheiten sich gebildet hat. Mit der Anerkennung der Frau als den Mann ergänzender Individualität nimmt auch das Eherecht Formen an, die dieses Verhältnis zum Ausdruck bringen.

Die neueste Zeit vertritt auf der einen Seite das Recht der Individualität, auf der anderen das Rechtsinstitut. Es wird die Aufgabe sein, beide Interessen zu einem befriedigenden Ausgleich zu bringen.

Während noch Schopenhauer für die Beschränkung der Frauen eintrat, weil sie ihrer Natur nach eines Vormundes bedürfen und zum Gehorsam bestimmt seien, setzten andere die Tendenz der Romantiker fort; sie verurteilen besonders im Interesse der Emanzipation der Frauen die Zwangsehe in poetischer und unpoetischer Form. So ist man dazu fortgeschritten zu läugnen, daß der naturgemäße Beruf der Frau in der Ehe gegeben sei, was besonders in Nordamerika geltend gemacht wird. Da man nun aber das Verhältnis der Männer und Frauen einmal nicht aus der Welt schaffen kann, so huldigen manche der freien Liebe, was übrigens durchaus nichts Neues ist, sondern stets mit dem Sittenverfall eintrat. Nur sucht man sie jetzt ethisch dadurch zu rechtfertigen, daß die Individualität sich nicht für das Leben binden könne, da sie ja gar nicht wissen könne, wie die Ehe ausfalle, und da sie möglicherweise ein anderes Individuum fände, das besser zu ihrer eigenen Individualität passe, wogegen man aber sicher einwenden kann, daß wer mit solchen Hintergedanken in die Ehe tritt, noch gar nicht reif für sie ist, weil er sie einerseits will und andererseits doch sich nicht binden will. Ellen Key redet nicht der freien Liebe, sondern der „Freiheit der Liebe“ das Wort, was in gewisser Art einen guten Sinn haben kann, insofern freilich Liebe sich nicht erzwingen läßt. Nur darf man nicht vergessen, was Ellen Key auch hervorhebt, daß man wie in jedem Verhältnis der Freundschaft so in der Ehe den Willen haben muß, in ihr zu beharren. Wenn sie Front macht gegen das Versprechen einer Ehe aufs Leben, so will sie doch, daß normalerweise gerade aus freiem Willen die Ehe aufs Leben dauere. So läuft ihre ganze Reform darauf hinaus, daß auch ohne den rechtlichen Abschluß der Ehe ein liebendes Paar sich vereinigen könne, wenn sie stark genug seien, die Folgen zu tragen. Ihre Opposition ist im Interesse „der großen Liebe“, der persönlichen Zuneigung gegen die rechtliche Seite der Ehe gerichtet und ist ganz analog der Schwärmerei des Tolstoi, der den Staat auflösen will, weil da, wo gute Gesinnung allerseits bestehe, ein Zwangsstaat überflüssig sei. Sie sieht die Sittlichkeit des Verhältnisses einzig in dem persönlichen Verhältnis der Liebenden und macht so die ethisch persönliche Seite der Ehe mit allem Nachdruck geltend.

Die bestehende Zwangsehe hindere gerade die ethische Betätigung, weil sich die Ehegatten in ihrem Rechtsbesitze sicher wissen und so sich gehen lassen. Das klingt ganz ähnlich wie wenn man im Verhältnis zu Gott sagt, die Heilsungewißheit sei nützlicher als die Heilsgewißheit, weil diese den Menschen leicht träge mache. Was sie nicht genügend würdigt, ist dies, daß die Frau in der Ehe ihren Beruf hat. Die Ehe ist ihr mehr ein rein individuelles Verhältnis, eine gegenseitige Bereicherung der Persönlichkeit. Den Beruf der Frau findet sie mehr in der Mutterschaft, in der Erziehung der Kinder, der sie sich ausschließlich widmen muß, wobei sie freilich die Mitwirkung des Vaters für die Erziehung unterschätzt, eine Ansicht, die man öfter zu hören bekommt. Dieser ganzen Auffassung liegt ein sehr unpraktischer Optimismus zugrunde, wie der Tolstoischen Auffassung vom Staate. Ihr Ideal ist, soviel ich sehe, eine Ehe ohne die Beigabe des Rechtszwanges, der für dieses Verhältnis intimster Art wie etwas Profanes empfunden wird.

Es liegt aber dieser Auffassung der Ehe eine Verwechslung mit der Freundschaft zugrunde, die ja allerdings auf dem intimsten persönlichen Verkehr beruht. Das höchste Ideal ist freilich dies, daß die Ehe auch immer mehr den Charakter der Freundschaft annehme. Sie ist aber noch etwas anderes. Normalerweise hat die Frau in diesem Verhältnis, das sich durch die Kinder zur Familie erweitert, ihren Beruf; so kann man nicht verlangen, daß die Ehe immer auf Grund intimster Freundschaft schon geschlossen werde. Wie viele Ehen würden nach diesem Maßstab überhaupt zustande kommen? Eine große Anzahl der Ehen des gesamten Mittelstandes, z. B. der bäuerlichen, wird unter dem Gesichtspunkt des Berufes der Hausfrau geschlossen, und man kann doch auch ethisch mit Recht sagen, daß, wo die Frau diesen Gesichtspunkt außer acht läßt und nur ihr persönliches Glück sucht, sie egoistisch verfährt. Sie will als Hausfrau und Mutter ihre Lebensaufgabe erfüllen, auf ihre Weise für andere ihre eigentümlichen Gaben fruchtbar machen. Wenn sie daneben noch andere Beschäftigungen treibt, soweit ihr Beruf freie Zeit läßt, so ist das nicht zu tadeln, sowenig wie der Mann gänzlich in seinem Berufe aufgehen soll. Bei der Ehe ist also gar nicht die Frage für die Frau, ist dies der einzige, der für meine Individualität paßt? Sondern: ist dieser Mann so beschaffen, daß ich das Vertrauen haben kann, in seiner Gemeinschaft meinen Beruf zu erfüllen? Wo hingegen nur von persönlichem Glück geschwärmt wird, wo die Phantasie sich die Person des künftigen Gatten oder der

Gattin als eine fehlerlose vorstellt und das Bewußtsein der menschlichen Unvollkommenheit fehlt, da fehlt auch die rechte Besonnenheit. Ohne Neigung, ja gegen die Neigung zu heiraten ist unsittlich. Aber ebenso ist die Vorstellung völlig übertrieben, daß man annehmen müsse, nur diese zwei gehören zusammen. Im Grunde ist diese Vorstellung naturalistisch, weil sie das Verhältnis schon fertig setzt, das doch erst durch ethische Arbeit sich vollenden soll. Daß die, welche die Ehe schließen, einander gefallen, ist alles, was man fordern kann; aber ohne eine reifliche Erwägung der Eigenschaften, welche zu der Lösung der gemeinsamen Aufgabe notwendig sind, ist ein solches Gefallen oberflächlich. Es handelt sich hier um einen Grundentschluß. Wenn dieser in der Ehe konsequent durchgeführt wird, so wird auf Grund des herzlichen Wohlwollens, der gemeinsamen Arbeit und der gegenseitigen Ergänzung eine ethisch bestimmte Freundschaft entstehen. Denn nichts bindet die Menschen mehr aneinander, als wenn sie füreinander sorgen. So soll eine reife Ehe allerdings Freundschaft werden. Immerhin aber ist für die Entstehung der Ehe zuzugeben, daß beiden Geschlechtern weit mehr als es bei uns der Fall ist, Gelegenheit gegeben werden muß, einander kennen zu lernen, und daß gerade der Frau bei Eingehung der Ehe ihr freier Wille, ja die Möglichkeit durch die Sitte gelassen werden muß, wenn sie es für angemessen hält, ihre Neigung in feinem Takte ahnen zu lassen, ohne sich etwas zu vergeben. Würden die Ehen mehr mit ernster Rücksicht auf die sittliche Aufgabe derselben geschlossen, so würden unglückliche Ehen weit seltener sein. Man setzt gewöhnlich voraus, daß die Liebe Achtung in sich schließe. Das ist aber keineswegs selbstverständlich. Achtung ist die Grundlage der Liebe. Der heilige Charakter der Ehe liegt nicht im Sakrament, sondern darin, daß jeder den anderen achtet und sich selbst stets der Achtung des anderen wert machen will. Erst auf dieser Grundlage ist die willkürliche und launische Behandlung des anderen ausgeschlossen, die soviel Unglück anrichtet. Hierin liegt die Anerkennung des Rechts des anderen, immer und in jeder Lage als in sich wertvolle Persönlichkeit behandelt zu werden.

Wenn nun aber die Hausfrau in der Ehe ihren Lebensberuf hat, wenn das Haus sich nicht isolieren kann, ja sich nicht isolieren darf, weil es sich sonst in egoistischer Enge abschlösse, wenn die Ehegatten bereit sind, ihr Recht als sittliche Persönlichkeiten durch gegenseitige Achtung anzuerkennen, werden sie sich dann sträuben, auch öffentlich die rechtliche Grundlage ihres Gemeinschaftslebens

anzuerkennen? Wer die Auflösung des Staates will, kann den Rechtscharakter der Ehe leugnen, aber wer den Staat will als Rechtsinstitut, wird zugeben müssen, daß von ihm auch der Rechtscharakter der Ehe anerkannt werden muß.

Der juristische Charakter der Ehe ist in ihrem Wert als Institut gegeben, das Sicherheit für sich in Anspruch nehmen muß, die nur das Recht und der das Recht wahrende Staat garantieren kann. Die Ehe ist nach dieser Seite ein Rechtsvertrag, wo gewissen Rechten gewisse Pflichten rechtlich entsprechen, deren Nichterfüllung die Auflösung des Vertrags nach sich zieht. Ebenso aber muß sie auch gegen Eingriffe von außen geschützt werden, damit sie sich ungestört und frei entfalten kann. Was das erste angeht, so ist das Recht von der Schätzung der Persönlichkeit abhängig und die Geschichte zeigt, daß die Frau ihre volle rechtliche Selbständigkeit erst nach und nach erreicht hat. Ja viele behaupten, sie habe sie noch nicht erreicht. Die Frauenrechtlerinnen begnügen sich vielfach nicht damit, daß die Existenz der Frau in bezug auf ihr Vermögen und ihren Unterhalt sicher gestellt werde, was ganz in der Ordnung ist. Es soll ihr ein ganz bestimmter Anteil an dem Verdienst des Mannes zugesichert werden. Allein da wird nicht genügend beachtet, daß die Ehe ein Vertrauensverhältnis ist. Wenn man das Zusammenarbeiten in eine Art Lohnverhältnis zwangsmäßig umwandelt, wohin soll das führen? Bei einer normalen Ehe heißt es doch, wie Plato von den Freunden sagt: es ist ihnen alles gemeinsam. Gerade weil das Recht die Grundlage aller menschlichen Verhältnisse, auch der Ehe ist, soll man diese Basis nicht immer aufdecken. Sie gibt das Sicherheitsgefühl; tritt dieses aber in den Vordergrund des Bewußtseins, so entsteht daraus die Gefahr, mehr auf die Rechte als auf die Pflichten zu sehen. Die Rechtsverhältnisse dürfen nicht so abgezirkelt sein, daß sie jederzeit daran erinnern, daß es sich hier um einen Rechtsvertrag handle. Dadurch wird die freundschaftliche Gesinnung nicht gefördert. Ehegatten, wenn sie normal miteinander leben, verdanken einander soviel, daß sie nicht im kleinen einander ihre Rechte und Pflichten vorrechnen können, ohne die Liebe zu schädigen. Wenn die Frau in bezug auf ihr Vermögen, ihr Verdienst (z. B. gegen nichtstuende Säufer), ihren Unterhalt, ihre Ehre, ihre Gesundheit und ihr Leben soweit wie möglich rechtlich sicher gestellt ist, so genügt das vollauf.

Der Charakter der Ehe als Institut schließt auch den rechtlichen

Schutz dieses Institutes gegen äußere und innere Störungen in sich. Hier ist nun das, was man den Zwangscharakter der Ehe nennt, begründet. Der Gedanke, daß die Ehe ihrer Idee nach nicht aufgelöst, sondern immer inniger werden soll, wird hier auf das Rechtsgebiet übertragen und ihre rechtliche Unauflöslichkeit behauptet. Hier finden nun viele einen unerträglichen Zwang, der tatsächlich unmögliche oder höchst unglückliche Verhältnisse nur um des Institutes willen aufrecht halte. Das Institut sei um der Menschen willen da, nicht die Menschen um des Institutes willen. Allein wenn die Ehe rechtlich anerkannt ist, so muß sie auch rechtlich geschieden werden und sowenig das Recht zum Bewußtsein kommt, solange die Ehe normal verläuft, so sicher tritt es hervor, wenn die Ehe verletzt wird. Es müssen doch rechtlich die Bedingungen festgesetzt werden, unter denen eine Ehe geschieden wird, d. h. der Rechtsvertrag nicht mehr gültig ist. Hierin liegt doch an sich noch kein Zwang, wenn man es nicht schon als Zwang empfindet, daß man nicht wie Adam und Eva ungestört im Paradiese grasen kann, sondern der menschlichen Gesellschaft angehört. Der Zwangscharakter ist übrigens auch keineswegs absolut. Es wird immer Fälle geben, wo die Ehe geschieden werden muß. Somit bleiben nur die Fälle übrig, wo das Gesetz die Scheidung versagt. Das sollen nun aber gerade diejenigen Fälle sein, die am schwersten bedrücken, wenn man die Einsicht gewinnt nicht zusammenzupassen und vollends der eine Teil oder beide Teile mit Persönlichkeiten in Beziehung getreten sind, von denen sie den Eindruck haben, mit diesen eine dem Ideal entsprechende Ehe führen zu können. Hier könnte man mit Erleichterung der Scheidung zu helfen suchen. Die Bedenken aus dem Vorhandensein von Kindern könnten durch die Erwägung beseitigt werden, daß ein beständiger Streit der Eltern auch eine große Gefahr für die Kinder ist. Je leichter man indes die Scheidung macht, um so mehr wird der Leichtsinn in der Schließung der Ehe gefördert, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit unglücklicher Ehen. Auch wird eine Erschwerung der Scheidung verhindern, daß Eheleute wegen jeder Streiterei womöglich auseinanderlaufen wollen. Der in der Ehe schon gewonnene gemeinsame Personenbesitz, sowie die Pflichten gegen die gemeinsamen Kinder sind durch eine Erschwerung der Scheidung geschützt. Man sagt freilich, die rechtlichen Formen nützen in dieser Hinsicht nichts, wenn die Eheleute nicht guten Willen haben; es werde durch sie nur ein unhaltbarer Zustand befestigt. Wenn aber guter Wille da sei, so

bedürfe es nicht erst der gesetzlichen Schranken. Allein so schneidig diese Logik sein mag, sie rechnet nicht mit den wirklichen Umständen und ist zu abstrakt. Gerade der Umstand, daß ein Hemmschuh da ist, der das Auseinandergehen erschwert, bringt es erst an den Tag, ob wirklich die Ehe unhaltbar ist, hat aber auch oft die Folge, daß sich schließlich die Ehegatten nach Irrungen wieder zurechtfinden. Ist aber der Fortbestand wirklich unhaltbar, so wird auch die Ehe getrennt werden.

Wenn in der neuesten Zeit das persönliche Moment in der Ehe stark in den Vordergrund gestellt wird, so ist das ein großer Fortschritt. Aber dieser Fortschritt wird zum Rückschritt, wenn man die abstrakte, willkürliche Freiheit der Person stärken will, das abstrakt freie, romantische Ich, das jeden Entschluß wieder umwerfen kann. Wenn die Person einen guten Grundwillen hat, so muß sie auch bei der Eheschließung diesen guten Grundwillen betätigen und kann nicht willkürlich eine Person, in deren Leben sie durch ihren Entschluß so tief eingegriffen hat, ohne die zwingendsten Gründe wieder fahren lassen. Das gilt noch ganz besonders von dem Manne, der der Frau einen Beruf gegeben hat. Daß die Aufgabe der Hausfrau und Mutter, wenn sie dieselbe gewissenhaft erfüllen will, nicht genügend sei, um als Beruf gelten zu können, ist eine gänzlich unhaltbare Ansicht. Zwar viele Sozialisten sind der Meinung, daß die Kinder in gemeinsamen Erziehungshäusern erzogen, und daß die meisten Bedürfnisse des Hauses von der Gemeinschaft besorgt werden. Dann bleibt freilich für den Beruf der Frau kein genügendes Gebiet übrig. Sollte aber die Frau auch durch viele Einrichtungen der neueren Zeit von mancher Hausarbeit entlastet werden, namentlich in den höheren Ständen, so kann sie um so mehr ihren Kindern leben und an den geistigen Interessen des Mannes teilnehmen und ihren Geist fortgesetzt bilden, um auf vollkommenere Weise ihren Pflichten als Mutter und Gattin zu genügen.

So wird die rechtliche Seite der Ehe ihren ethischen Charakter nicht schädigen, sie kann vielmehr dazu dienen, den Wert der Ehe für die gesamte menschliche Gesellschaft zum Bewußtsein zu bringen, deren Grundpfeiler sie ist. Und so sehr sie eine Quelle des Glücks sein kann, so soll sie doch nicht bloß eudämonistisch, sondern ethisch, als eine sittliche Aufgabe betrachtet werden. Von ihr, wie von jedem sittlichen Gute gilt der Satz, daß es eben als ethisches nicht von selbst wächst, sondern daß man es wie die Freiheit und das Leben täglich erobern muß.

Aus der Ehe wird die Familie und es entsteht ein neues Verhältnis, das von Eltern und Kindern. Hieraus erwächst den Eltern die neue Aufgabe, die Kinder zu erziehen. Die Erziehung soll eine gemeinsame sein und wie sehr die Familie wieder mit den großen nationalökonomischen Verhältnissen zusammenhängt, geht daraus schon hervor, daß man ethisch die Forderung stellen muß, daß während der Zeit, wo die Kinder klein sind, die Frau in der Lage sein muß, sich ihnen widmen zu können. Denn Kindergärten, wie nützlich sie auch sein mögen, wenn die Mutter durch den Verdienst gezwungen ist, ihren Kindern fern zu bleiben, sind doch nur ein Notbehelf; in der Regel sollen die Kinder der Aufsicht der Mutter unterstellt bleiben. Ebenso ist es aber auch ein Irrtum zu glauben, die Erziehung sei wesentlich Sache der Mutter und nicht des Vaters. Wenn es auch natürlich ist, daß die ersten Jahre der Erziehung mehr der Mutter gehören, so ist doch der Vater in keinem Stadium der Erziehung überflüssig. Seine Aufgabe ist es, die strenge Seite der Erziehung, die Konsequenz in der Durchführung der Grundsätze, die Festigkeit der Hausordnung zu repräsentieren, während der Frau die Ausbildung des Gemüts und der Phantasie näher liegt und die Erziehung guter Manieren. Wenn die Männer zur Strenge neigen, so neigen die Frauen ihrer Natur nach zur Nachgiebigkeit und Milde. Wie die Frau für die Heiterkeit und Behaglichkeit, für die ästhetische Ausschmückung des Hauses sorgt, so liegt es in ihrer Natur für die körperliche Pflege der Kinder zu sorgen und ihnen das Haus zu einer Stätte der Freude zu machen, während der Vater mehr durch ernstes Wohlwollen mit dem Pflichtgefühl das Gefühl der Sicherheit in den Kindern belebt. So sehr die Eltern für ihren höchsten Besitz, den Besitz ihrer Kinder besorgt sein sollen, so dürfen doch die Kinder nie die Vorstellung gewinnen, als wenn sie der Mittelpunkt des Hauses wären, wodurch nur vorlautes Wesen ihnen anerzogen wird; auch soll die Liebe zu den Kindern nicht dahin ausarten, daß sie meinen, mehr als andere Kinder zu sein, so sehr die Eltern auf ihren Umgang acht geben müssen.

Durch die Blutsverwandtschaft der Geschwister entstehen neue Verhältnisse; zwar kann es in der späteren Entwicklung der Kinder leicht dahin kommen, daß die Geschwister einander fremder werden und Freundschaftsverhältnisse an die Stelle der Geschwisterliebe treten. Aber es ist doch meist ein Zeichen mangelhafter Erziehung, wenn die Geschwister einander fremd werden. Denn wenn es auch

mehr aristokratische und mehr demokratische Familien von Natur gibt, in den ersten mehr der Zusammenhang der Familie, in den letzteren mehr die Einzelpersönlichkeit hervortritt, so sind Geschwister doch von Jugend auf in so naher Beziehung gestanden, daß es unnatürlich ist, wenn sie einander völlig fremd werden, daß sie vielmehr doch immer gegenseitig ihr bestes im Auge behalten sollen. Freilich bringt es ja die Freiheit der Entwicklung mit sich, daß die Kinder oft ganz verschiedenen Ständen angehören und die heimischen Verhältnisse einem Emporgestiegenen völlig fremd werden, wie es Sudermann z. B. in seiner „Heimat" schildert. Aber um so mehr soll dann der Emporgestiegene für seine Geschwister sorgen und ihnen sein Interesse bewahren. Es ist doch nicht nur Mangel an Familiensinn, sondern eine gewisse Unerzogenheit des Gefühls, wenn man das Interesse an den Geschwistern verliert oder gar mit ihnen beständig in Streit kommt. Es ist Aufgabe der elterlichen Erziehung, nicht durch Bevorzugung der einen vor den anderen in ihnen Neid zu erwecken, sondern alle Kinder mit gleichem Wohlwollen zu umfangen und die natürliche Wahlverwandtschaft, die man zu dem einen oder anderen der Kinder hat, die Kinder nicht merken zu lassen. Eine gerechte und gleichmäßige Behandlung der Kinder ist auch die Grundlage für ein edles Verhältnis der Geschwister. Gerade die verzogenen Kinder pflegen im Leben ihren Verzug sehr büßen zu müssen.

Auch in der Familie kommt Familienrecht, Familiensitte und Familientradition nicht selten in Konflikt mit der natürlichen Familienliebe, und die individuellen Interessen kollidieren mit den Familieninteressen. Sehen wir auch hier einen Augenblick in die Geschichte, so dehnte sich in dem römischen Gesetz der zwölf Tafeln die väterliche Gewalt so weit aus, daß der Vater das Recht hatte, die Kinder zu verkaufen, ja über Leben und Tod zu entscheiden, und in Familienangelegenheiten stand auch noch zur Zeit der Republik der erwachsene Sohn unter der väterlichen Gewalt, obgleich er im Verhältnis zum Staat freier Bürger war. Die Einheit der Familie war so streng durchgeführt, daß der Sohn bei Lebzeiten des Vaters nichts für sich besitzen und erwerben konnte. Die Emanzipation des Sohnes — hier hat das Wort seinen Ursprung — konnte nach den 12 Tafeln nur stattfinden, wenn der Vater seinen Sohn dreimal verkauft hatte an den sog. pater fiduciarius, der seinen Sohn nicht zu behalten versprochen hatte. Das Recht des Hausvaters wurde aber durch die Sitte eingeschränkt: so berief im Fall

eines Todesurteils über den Sohn der Vater ein Familiengericht; und in der Kaiserzeit wurde dieses ganze Recht abgeschafft und der Vater hatte seinen Sohn bei der Obrigkeit anzuklagen. Diese juristische Gewalt des Hausvaters über alle seine Nachkommen, die Abhängigkeit des einzelnen von dem Familienrecht, die schon im Rom der späteren Zeit sich bedeutend gelockert hatte, wurde vom Christentum geändert, das der Einzelperson größere Aufmerksamkeit schenkte und daher die Abhängigkeit des einzelnen von der Familie immer mehr einschränkte und die Familie weniger auf die rechtliche als auf die ethische Basis stellte. Die Rechtsseite der Familie fiel mehr dem Staate zu. Der Grundsatz, daß die Kinder als werdende Menschen von unendlichem Werte seien, daß man die geistige Seite vor der körperlichen bevorzugte, mußte die Unbarmherzigkeit, die sich selbst bei den erleuchtetsten griechischen Philosophen in der Befürwortung des Aussetzens der körperlich schwachen Kinder zeigte, verurteilen. Er mußte dahin führen, daß das Züchtigungsrecht eingeschränkt wurde, daß der Staat sich der Kinder gegen die Eltern annahm und das Recht der Kinder auf Gesundheit, ebenso ihr Recht auf Bildung schützte. Wenn bei den größesten Philosophen der Griechen die Erziehung staatlich sein sollte, so trat im Christentum teilweise an Stelle des Staates die Kirche und übernahm die Erziehung statt der Familie, was sich bis in die Gegenwart teilweise noch erhalten hat. In den Ländern der Reformation wurde dagegen ganz im Geiste des Anschlusses des Sittlichen an die natürlichen Grundlagen, die erziehliche Bedeutung der Familie anerkannt, die sich besonders auf Gemüts- und Gesinnungsbildung bezog. Mit den gesteigerten Ansprüchen an die intellektuelle Bildung und der Ausdehnung derselben in gewissen Grenzen auf das ganze Volk, was schon Luther verlangt hatte, ergab es sich von selbst, daß die Erziehung als Ausbildung der Talente, insbesondere der Erkenntnis dem Staat oblag. Der Schulzwang wurde in einigen Ländern, (selbst in Japan) durchgeführt und für solche Kinder, deren Eltern die moralische Bildung ihrer Kinder sträflich vernachlässigten, wurde im Interesse der Kinder Zwangserziehung angeordnet. In alle dem zeigt sich die fortschreitende Betonung der Interessen der Individuen gegenüber der Familie. Die höhere Schätzung der Persönlichkeit führte dahin, daß der einzelne in seinen Menschenrechten auch gegen die Familie geschützt wird.

Dasselbe gilt in bezug auf das Ziel der Erziehung zur Mündigkeit. Christus hat von Anfang an die Unabhängigkeit des Mün-

digen von seiner Familie in religiöser Hinsicht gefordert, weil hier die persönliche Entscheidung Pflicht sei. Wenn die Kirche diese Forderung nachher so verstand, daß der einzelne auch gegen den Willen seiner Familie ihr zu gehorchen habe, so war damit freilich die ursprüngliche Anerkennung des Rechts der Persönlichkeit auf Unabhängigkeit in ihren heiligsten Überzeugungen nicht gewahrt. Der Zögling soll zu moralischer Selbständigkeit erzogen werden. Wenn die Familie um ihrer Traditionen willen ihren Gliedern keine Selbständigkeit in ihren ethischen Betätigungen, insbesondere in Vertretung ihrer Überzeugungen lassen wollte, so kommt doch diese Familientyrannei immer mehr ab. Wenn man die Geschichte von bedeutenden Frauen wie z. B. der Annette von Droste-Hülshoff liest, die schließlich von ihrer Familie lahm gelegt wurde, oder des Fräulein von Meysenbug, die sich gegen den Willen der Ihrigen unter Wahrung der größesten Pietät, eine selbständige, freilich ihren Familientraditionen gänzlich wiedersprechende Stellung verschaffte, wenn man sieht, wie ein Luther oder Lessing oder Schleiermacher gegen den Willen ihrer Väter ihre Überzeugung sich bildeten, so wird deutlich, wie immer mehr das Recht der Persönlichkeit auf eigene Überzeugung gegenüber der Familie sich Bahn gebrochen hat. Die Pflicht der Pietät fordert bei den Erwachsenen nicht mehr als den Rat der Eltern zu respektieren, aber nicht ihn gegen die eigene Überzeugung zu befolgen. Die Familie ist also aus einem Rechtsinstitut, das sämtliche Glieder beherrscht, zu einer moralischen Gemeinschaft der Hausgenossen geworden, die zwar den Rechtsschutz des Staates genießt, deren einzelne Glieder aber, besonders die unmündigen in ihren Menschenrechten von dem Staat auch gegen die Familie geschützt werden. Ferner ist das Recht der Mündigen auf Selbständigkeit, auch in bezug auf die Gründung neuer Familien, immer mehr zur Anerkennung gekommen. Daraus folgt aber nicht die Auflösung der Familie. Vielmehr soll der natürliche Zusammenhang der Familie ethisiert werden, d. h. die Vereinigung der ihr zugehörigen Personen auf Grund ihrer Selbständigkeit eine um so innigere werden, je mehr sie einander Freiheit lassen, weil nun ihre Verbindung nicht mehr nur auf dem Zwang des Rechts, sondern auf freier gegenseitiger Liebe, auf der Grundlage natürlicher Wahlverwandtschaft ruht, wo jeder dem anderen seine volle Freiheit läßt.

Wie aber die Ehe der Rechtsbasis nicht völlig entbehren kann, so auch die Familie nicht. Das geht schon daraus hervor, daß nicht nur die einzelnen Glieder der Familie gegeneinander, sondern

auch die Familie als Einheit nach außen durch das Recht gegen Eingriffe Fremder geschützt sein muß, dann aber auch daraus, daß die Familie zugleich das Haus ist, daß sie nicht bestehen kann ohne gemeinsames Eigentum. Wie die Familie einen individuellen Familiengeist hat, so hat sie auch gemeinsames Eigentum. Man könnte freilich denken, wie der Familiengeist nur in den einzelnen sei, so sei auch das Eigentum nur Sache der einzelnen. Die Familie als solche sei ein Abstraktum, das doch nur in der Verbindung der einzelnen Personen zu gemeinsamer Tätigkeit real werde. Allein für ihre gemeinsamen Zwecke muß auch die Familie als Einheit eigenes Vermögen haben. Es wäre gänzlich unsittlich, wenn ein Familienvater oder eine Familienmutter ihr Vermögen nur für sich behalten und verwenden wollte, und nicht zu Nutz aller Familienmitglieder. Denn der gemeinsame Erwerb und Besitz soll allen zugute kommen. Eben daher wahrt auch das Recht das Familieneigentum durch Erbrecht. Leider ist freilich nur zu oft das Erbe der Eltern nicht ein Band der Geschwister untereinander, sondern ein Zankapfel. Auch meint man, daß mit dem Tode der Eltern die alte Familie aufgelöst sei und deshalb das Erbrecht durch den Familienzusammenhang sich nicht begründen lasse, zumal durch dasselbe die Ungleichheit des Besitzes in das Ungemessene gesteigert werde. Es scheint auch, daß je selbständiger man die mündigen Glieder gegen die Familie stellt, um so weniger Grund vorhanden ist, das Erbrecht aufrecht zu halten. Allein sowenig die ethische Mündigmachung der Individuen die Familienpietät und den Familienzusammenhang aufheben, sondern auf Grund der Freiheit in dem, was das eigenste und höchste ideale Interesse der Person ist, ihn eben zu freier Liebe veredeln soll, und sowenig die Kinder durch ihre Selbständigkeit die Abhängigkeit von den Eltern in ihrer Bildung, ja das leibliche und geistige Erbe der Eltern verleugnen können, sowenig soll auch der Zusammenhang des Eigentums aufgehoben werden. Mag man gegen zu große Anhäufung von Vermögen durch eine progressive Erbsteuer Vorkehrungen treffen. Aber durch Aufhebung des Erbrechtes den Familienzusammenhang der Geschwister und den Familienzusammenhang mit den Eltern, mit dem Tode der Eltern für rechtlich aufgelöst erklären, heißt das Recht in den Dienst der Auflösung des Familienzusammenhanges stellen. Wer das Eigentum nicht nur als Genußmittel, sondern als Mittel zu produktiver Tätigkeit auffaßt, und in den Dienst der sittlichen Aufgabe stellt, wird nicht viel gegen die Familienerbschaft einwenden

können. Der nobel Denkende wird auch schwerlich in die Versuchung kommen, um des Erbes willen mit den Geschwistern in Streit zu geraten, selbst wenn die Verteilung ungleich ausgefallen ist, wobei durch die Erhöhung des Pflichtteils einer zu großen Ungleichheit vorgebeugt werden kann, hier übrigens auch der in der Natur begründete Unterschied zwischen aristokratischen und demokratischen Familien Beachtung verdient.

Der Individualismus der neueren Zeit hat auch auf die Familie desorganisierend wirken wollen. Ihm muß aber der Grundsatz entgegengestellt werden, daß in der Natur selbst die Familie als die soziale Zelle angelegt ist, auf der die gesamte Organisation der Gesellschaft ruht. Nicht bloß der Selbsterhaltungstrieb, auch der Gattungstrieb des Menschen muß ethisiert werden; er wird aber ethisiert durch die Ethik der Familie und je mehr die Persönlichkeit in ihrem Wert anerkannt wird, um so vollkommener wird auch das Leben der Familie durch die Persönlichkeiten gestaltet, welche die Naturbasis der Familie durch die Betätigung ihrer Liebesgesinnung verklären. Nicht Emanzipation von Ehe und Familie ist das ethische Ideal, sondern ethische Steigerung der Ehe und Familie durch Steigerung der sittlichen Persönlichkeiten, die sie bilden und ihre heiligen Bande durch ihr freies Aufeinander- und Miteinanderwirken befestigen. Das ist gerade dann möglich, wenn die Rechte des Individuums in ihr gewahrt bleiben.

Zwölfter Vortrag.

Die Familie ist die Grundlage der gesamten Gesellschaft. Das Haus ist ein Mikrokosmus, von dem alle Bildung ausgeht und zwar ist es der primitive, volle Repräsentant der Gattung, aus dem immer neue Individuen hervorgehen. Es ist die primitive Form der Organisation der sittlichen Tätigkeit zu einem Miteinander- und Aufeinanderwirken. In der Familie bildet sich eine Sitte und primitive Rechtsordnung; die Muttersprache, die Anfänge der Handwerke, der Künste, des Wissens, der Religion sind

in der Familie gegeben, in einzelnen Familien sind bestimmte Beschäftigungen erblich und es ist ja ganz begreiflich, daß, wenn in einer Familie irgend eine Beschäftigung besonders geübt und das Angeübte wieder vererbt und wieder geübt und wieder vererbt wird, eine Steigerung bestimmter Fähigkeiten sich von selbst ergibt, daher wir noch heute Familien haben, die sich der Landwirtschaft seit langen Generationen widmen, oder einem Handwerker- oder dem Gelehrten- oder Künstlerberuf oder dem geistlichen Stande oder der militärischen oder juristischen Laufbahn. Diese Familientradition ist zwar durch die Selbständigmachung der Individualitäten gekreuzt worden. Aber das ist geblieben, daß doch jeder aus seiner Familie immer noch einen Schatz der Bildung mitbringt, der für sein ganzes Leben und seine ganze Entwicklung von der größesten Bedeutung ist, und gerade hier kann man die ganz außerordentliche Bedeutung der Mutter erkennen, die ihren Beruf in der Familie hat und die künftige Generation wie den eigenen Mann um so mehr beeinflußt, je mehr sie selbst zu einer vollkommenen Persönlichkeit ausgebildet ist. Ihre stille Wirksamkeit ist um so nachhaltiger, und indirekt hat sie auf alle Gebiete des menschlichen Lebens einen nicht exakt zu bemessenden, aber ungeheuren Einfluß. Nichts ist berechtigter als der Stolz der Mutter auf ihre wohlgeratenen Kinder.

Aber nicht nur die Verselbständigung der Individuen führt über die Familie hinaus. Auch die Familien sollen sich nicht gegeneinander abschließen. Wir haben schon gesehen, daß Gastfreundschaft und Geselligkeit sich an die Familien anschließen sollen. Ebenso aber kann auch die sich immer mehr komplizierende Arbeit nicht in den Grenzen der Familie und Familientradition bleiben. Die Beherrschung der Natur, die ökonomische Entwicklung, die Ausgestaltung der Künste und Wissenschaften, des Rechtslebens und des religiösen Lebens erfordern ein Hinausgehen über die Familie.

Die Berufstätigkeiten kann man nach dem Überwiegen des vegetativen oder des Muskel- oder des Nervensystems einteilen, was auch der ungenügenden, populären Einteilung des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes zugrunde liegt. Zum ersten gehören alle die Berufe, die es mit der Erhaltung des Leibes zu tun haben. Zu den Berufen, die mehr dem Muskelsystem zugehören, sind alle die zu rechnen, die auf irgend eine Weise sich die Beherrschung der Natur zur Aufgabe stellen, um ihr Mittel zur weiteren Naturbeherrschung abzugewinnen, also hauptsächlich das Gebiet der Technik im weitesten Sinne. Zu den Berufen, wo

das Nervensystem im Vordergrunde steht, gehört die Beschäftigung mit Kunst, Wissenschaft und Religion. Daß in der Gegenwart das vegetative und Muskelsystem bevorzugt und das Wissen in seinen Dienst gestellt wird, daß die Magenfrage und die Technik besonders die Geister beschäftigen, ist nicht zu leugnen. Die Nationalökonomie und die technischen Disziplinen sind die bevorzugten. Daß auch hier die Organisation der Arbeit mit der Teilung der Arbeit gefordert wird, ist natürlich. Hier hat sich nun der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit in der neuen Zeit ausgebildet. Von dem Gesichtspunkt aus, daß die Arbeiter bei dem modernen Großbetrieb von dem Kapital abhängig sind, hat der Sozialismus eine Organisation der Gesellschaft im Auge, welche den Arbeiter von dem Arbeitgeber unabhängig macht. Auf der anderen Seite steht die Ansicht der freien Konkurrenz, welche die kapitalistische Gestaltung der Produktion befürwortet.

Das sozialistische Ideal verfolgt das Ziel, daß sich die Arbeiter dem Einfluß des Privatkapitals ganz entziehen, indem sie alles Kapital in die Hände Einer großen Produktivgenossenschaft legen wollen, was schließlich dazu führen müßte, daß alle Arbeit von dieser verteilt würde. Allein dieses sozialistische Ideal ist schon deshalb unhaltbar, weil es die spezifisch geistigen Arbeiten der Kunst, Wissenschaft, Religion nur nach dem Maßstabe der Nationalökonomie beurteilt, eben damit aber das gesamte geistige Niveau herabdrückt und einem praktischen Materialismus und unproduktiven Eudämonismus Vorschub leistet. Zwar hat Fichte in seinem geschlossenen Handelsstaate und der ältere deutsche Sozialismus besonders bei dieser Organisation im Auge behalten, daß für Alle Zeit und Möglichkeit zu geistiger Ausbildung gewonnen werde, ebenso hat schon Plato ein idealistisches Ideal bei seinem Kommunismus — freilich auf Grund der Sklavenwirtschaft — im Auge gehabt. Aber der neueste deutsche Sozialismus legt das Hauptgewicht auf die ökonomische Seite und sucht diesen Standpunkt durch die materialistische Geschichtsauffassung zu begründen, nach welcher die wissenschaftliche, künstlerische, religiöse Entwicklung gänzlich von den nationalökonomischen Verhältnissen bedingt sein soll. Er betont demgemäß, daß auch das ethische Leben von den nationalökonomischen Verhältnissen abhänge und meint, daß durch Aufhebung des Produktivkapitals und durch das Recht auf Arbeit eine Fülle von Elend, welches Anlaß zum Verbrechen gebe, aus der Welt geschafft werde. Die speziell in Deutschland noch herrschende Theorie von Marx und

Engels behauptet, daß mit physischer Notwendigkeit die Entwicklung des Kapitalismus fortschreite, die Massen in immer elendere Zustände stürze und eine völlige Unsicherheit erzeuge, da planlos, ohne gehörige Rücksicht auf den Absatz produziert werde und so Krisen entstehen. Mit Notwendigkeit müsse das Kapital in die Hand der Arbeiter übergehen. Die neue soziale Ordnung werde dann auch Verbrechen mit dem Elend beseitigen. Allein diese Ansicht von der Entwicklung ist nicht richtig. Das Großkapital macht gar nicht solche Fortschritte, daß es alle kleineren Betriebe aufsaugt. Die mittleren Vermögen nehmen gar nicht ab, dagegen nimmt der Zinsfuß ab. Die ganze Lebenshaltung hat sich gehoben, auch für die Arbeiter. Ethisch angesehen liegt aber bei dem deutschen, marxistischen Sozialismus ein großer Irrtum vor, der der gesamten naturalistischen Ethik eigen ist, daß die Sittlichkeit des einzelnen wie seine Beschaffenheit überhaupt ein Produkt der Umgebung sei. Die innere sittliche Kraft der Persönlichkeit wird hier gänzlich unterschätzt. Gewiß liegen in der Armut große Versuchungen; im Reichtum liegen sie nicht minder, und keine Organisation der Gesellschaft ist imstande das Böse aus der Welt zu schaffen, wenn nicht die Menschen selbst sich einen guten Grundwillen aneignen. Man hat das nationalökonomische System des Adam Smith, das für die freie Konkurrenz eintrat, egoistisch gescholten. Er selbst hat gerade, um den Egoismus des Zunftwesens zu brechen, dieses System aufgebaut. Die Meinung, daß das sozialistische System eo ipso ethischer sei, ist ein großer Irrtum. Denn im Grunde ist gerade bei dem neuesten Sozialismus die Tendenz allen den möglichst gleichen *Genuß* zu sichern. Der Zweck aller Arbeit ist der Genuß, sich Genußmittel zu verschaffen, nicht aber das Erworbene wieder in den Dienst der sittlichen Idee zu stellen. Ja die Anhänger von Marx und Engels, wie Kautsky, befördern geradezu den Klassenhaß, reden von der *Herrschaft* des Proletariates, die sich mit geschichtlich-kausaler Notwendigkeit von selbst einstellen müsse, zeigen also auf das deutlichste, daß sie sich in den Dienst des Klassenegoismus stellen, der wieder ethisch von Grund aus verwerflich ist. Dazu kommt aber, daß bei dem sozialistischen System eine genügende Berücksichtigung der individuellen Gaben nicht möglich ist und der Antrieb, der in dem individuellen Erwerb und in der freien Verfügung über das Eigentum zu neuen Unternehmungen liegt, lahm gelegt wird, wenn der einzelne nicht imstande ist, seine Kräfte frei zu gebrauchen und sich die Mittel frei zu beschaffen.

Freilich ist auch die andere Richtung, welche die ungemessene Herrschaft des Kapitals gewähren oder gar die Kapitalisten sich zu Trusts, Ringen u. a. zusammenschließen läßt, ethisch ebenso unberechtigt, wenn dabei nur das Interesse der Kapitalisten gewahrt wird. Allein gesetzt, es wäre wahr, daß die freie Konkurrenz absolut durchgeführt nur diejenigen fördert, die im Besitze des Kapitals sind, ja daß das Großkapital schließlich die kleinen Kapitalien ebenfalls aufsaugt und so einige Industriekönige übrig bleiben, so könnte auch hier noch das Wohl aller als Resultat des Arbeitsprozesses sich ergeben, wenn die Kapitalisten ihr Verdienst den Arbeitern zugute kommen ließen, wenn sie in vernünftiger Weise für sie sorgten, wenn ebenso die Gutsbesitzer für ihre Arbeiter in genügender Weise Sorge trügen. Nur bleibt dabei doch immer das eine unberechtigt, daß die Arbeiter von dem guten Willen der Arbeitgeber abhängen, und diese Stellung ist angesichts der Leistungen, die sie vollbringen, nicht nur ungerecht, weil der Arbeiter ein Recht auf angemessenen Lohn hat und nicht von der Willkür seines Brotherrn abhängig sein soll, sondern auch unethisch, weil jeder auf Grund seiner Arbeit auch als ethische Persönlichkeit eine Stellung verdient, die seiner Arbeiterehre entspricht. Wenn also weder die sozialistische noch die kapitalistische Wirtschaft große ethische Gefahren vermeidet, so wird man die Organisation der Arbeit anders einrichten müssen, um sich dem Ziel anzunähern, das die Ethik im Auge haben muß, daß diese ganze Produktion allen zugute kommt, wenn auch nicht allen in gleichem Maße, was durch die individuelle Begabung, den verschiedenen Grad des Fleißes, den verschiedenen Wert der Leistung für die Gemeinschaft ausgeschlossen ist; aber es soll doch womöglich jeder die Möglichkeit haben, seine Berufseinseitigkeit zu ergänzen durch die Zeit, die ihm zur Verfügung steht, gegen Schädigung seiner Gesundheit in seiner berufsmäßigen Tätigkeit, gegen Not und Unsicherheit in bezug auf die Zukunft geschützt und eines jeden Arbeiterehre geachtet sein. Kurz, es soll womöglich jeder soviel verdienen, daß er über den nötigen Überschuß verfügt, um ein menschenwürdiges Dasein zu führen und imstande zu sein mit seinen gesteigerten Kräften in den Dienst der anderen treten zu können. Denn das Resultat der Arbeit muß doch nicht bloß die Erhaltung des Vorhandenen, sondern eine Steigerung sein, die aus der gemeinsamen Naturbeherrschung hervorgeht und an der alle, die arbeiten, wenn auch in verschiedenem Maße, teilhaben sollen. Daß dieses Maß in concreto etwas Schwankendes hat, liegt in der Natur

der Sache, da schon die verschiedene Ausgiebigkeit des zur Verfügung stehenden Landes hier eine Differenz des nationalen Reichtums herbeiführt. Man wird auch nur eine Annäherung an dieses Ziel ins Auge fassen können, da die moralische Kraft in bezug auf die rechte Verwaltung des Eigentums eine durchaus verschiedene ist und die Organisation nie so straff gespannt werden kann, daß die freie Betätigung der Individualität lahm gelegt wird.

Statt des sozialistischen Ideales haben die englischen Arbeiter die trade-unions verwirklicht: große Konsumgenossenschaften, die wieder Produktivgenossenschaften aus sich hervorgebracht haben, die prosperieren können, weil sie in den Konsumgenossenschaften ein festes Absatzgebiet besitzen. Sie haben durch ihre Vereinigungen den Fabrikherrn bedeutende Rechte abgenötigt in bezug auf Arbeitszeit und Lohn, sie haben eine Fülle sozialer Aufgaben in die Hand genommen, die Sorge für Wohnung, für Unfall- und Altersversorgung, Arbeiterschutz, Arbeitslosenfürsorge, Unterstützung für Todesfälle und Krankheit; sie führen eine Arbeitsstatistik und einen Arbeitsnachweis; sie haben Korporationsrechte. Aber man hat gegen diese Einrichtungen, die nach englischer Art das praktisch Mögliche auf freie Weise durch Selbsthilfe der Arbeiter zu erreichen suchen, eingewendet, daß sie eventuell durch Streiks einen Terror auf die Fabrikherrn ausüben und die Konkurrenzfähigkeit der englischen Industrie gegenüber dem Auslande hemmen.

Wenn sich nun, wie es in Amerika teilweise der Fall ist, die Fabrikherren auch wieder auf ihre Weise zusammenschließen, so ist der soziale Streit keineswegs gehoben. Denn die Streiks sind doch im Grunde ein Notbehelf, der unendlich viel Kraft und Güter verschlingt und den Klassenhaß schürt, sie sind eine Art sozialen Krieges. Es ist ja unendlich schwer in diesem Gebiete im Namen der Ethik konkrete Forderungen aufzustellen, da eine Fülle von technischen Rücksichten in Betracht kommen, die nur dem Nationalökonomen völlig offenbar sind. Aber es scheint doch in der Entwicklung angezeigt zu sein und es ist ethische Forderung, daß wie in früheren Zeiten auch bei der neuen Betriebsweise und dem Weltverkehr die Wehen des Übergangsstadiums überwunden und womöglich wieder konsolidierte Verhältnisse hergestellt werden. Wäre, so kann man fragen, nicht der nächstliegende Weg der, daß Arbeitgeber und Arbeiter in eine Korporation vereinigt würden? Der Standesunterschied kann hier doch nicht ins Gewicht fallen, wo es sich in der Tat für Arbeitgeber und Arbeiter um ein gemeinsames Arbeits-

gebiet, eine gemeinsame Berufsaufgabe handelt. Beide dienen doch einem gemeinsamen Ziele im Fabrikbetriebe, in der Bearbeitung und Ausnutzung des Bodens. Daß die einen die Arbeitsmittel besitzen, die anderen die Arbeitskräfte, daß die einen die Intelligenz überwiegend repräsentieren, die anderen die mechanische Arbeit überwiegend tun, beweist doch, daß sie geradezu aufeinander angewiesen sind wie Kopf und Hand, und wenn man die Arbeit als eine ethische Forderung ansieht und jede Arbeit ihre Ehre haben soll, so ist doch nichts dagegen einzuwenden, daß die, welche doch nur gemeinsam wirkliche Produkte erzielen können, auch für das beste ihres Betriebes gemeinsam Sorge tragen. Ansätze zu solchen Korporationen sind in Einigungsämtern schon gegeben. In solchen Korporationen würden sich die entgegengesetzten Interessen weit leichter ausgleichen lassen, wenn beide auf dem Fuße gegenseitiger Achtung verkehrten und gemeinsam berieten. Die Arbeiter insbesondere würden bald von extremen phantastischen Forderungen abkommen und sich auf das unter den gegebenen Verhältnissen Mögliche richten. Die Arbeiterschaft könnte durch die Einsicht in den Zusammenhang des Großbetriebes, soweit sie ohne Schädigung des Betriebes gewährt werden kann, nur an Intelligenz und gutem Willen gewinnen. Die Arbeitgeber freilich müßten aufhören, in den Fabrikbetrieben, wie in allen großen industriellen und kaufmännischen Unternehmungen, wie bei der Bewirtschaftung der Güter sich nur als die Herren zu fühlen. Auf diese Weise würde durch freie Vereinbarung in den Korporationen nicht bloß für Hygiene, für Wohnungen, für auskömmlichen Lohn, für die nötige freie Zeit, für Witwen und Waisen, für Schutz gegen Arbeitslosigkeit, für Unfall- und Altersrente gehörig gesorgt werden können, auch die Arbeiterehre käme zur Geltung. Die Arbeiter würden das Bewußtsein haben nicht bloß Maschine zu sein, die man notdürftig erhält; sie würden durch solche Organisation sich bewußt werden, einem größeren Ganzen anzugehören, in dem sie ihren Halt haben und in dem auch geistig hervorragende Menschen mit tätig sind. Es würde ihnen so ihre Arbeit lieb werden, sie würden sich wohl fühlen und nicht übermäßige Anforderungen stellen, weil sie selbst einsehen würden, was unter den Konjunkturen des Weltmarktes möglich ist.

Freilich würden die Unternehmer möglicherweise einen geringeren Privatgewinn haben als früher; allein darin käme doch nur zum Ausdruck, daß ihr Kapital ohne die Kräfte der Arbeiter keinen Wert habe; andererseits würden ihnen die Verluste durch Streiks erspart

bleiben und sie würden es mit einer intelligenteren und darum präziser, schneller, solider arbeitenden Arbeiterschaft zu tun haben. Es ist selbstverständlich, daß da, wo Arbeiterinnen, Nähterinnen, Kellnerinnen, Verkäuferinnen angestellt sind, auch diese mit in die Organisation aufgenommen werden müßten, wodurch auch ihre gerechten Ansprüche Berücksichtigung fänden, daß sie wirklich von ihrer Hände Arbeit leben können und nicht dem Laster verfallen. Die Arbeit verheirateter Frauen ließe sich durch die besseren Lohnverhältnisse vermindern oder beseitigen; sie würden imstande sein ihren Pflichten als Mütter und Hausfrauen nachzukommen und die Behaglichkeit des Hauses den Arbeitern zurückzugeben, die nur zu oft durch unordentliches Hauswesen an das Kneipenleben gewöhnt werden. Ebenso wird die Kinderarbeit beseitigt werden müssen. Denn es ist eine Versündigung an der künftigen Generation, die noch schulpflichtigen Kinder ihrer Aufgabe zu entziehen oder sie für den Unterricht unfähig zu machen.

Freilich werden nun die einzelnen Fabriken, die korporativ verfaßt sind, mit anderen Fabriken, die verschiedenen Branchen untereinander in Konkurrenz treten. Allein auch hier soll jede Korporation sich ihrer gliedlichen Stellung bewußt bleiben. Das könnte seinen Ausdruck finden, indem die Einer Branche angehörigen Korporationen sich unter sich und mit denen anderer Branchen in Beziehung setzten, so daß jede ihre Interessen vertritt und schließlich auch hier Ausgleiche der streitenden Interessen auf dem Wege der Verhandlung gefunden werden. Die Ethik kann hier keine weiteren Forderungen stellen, als die, daß die einzelnen Korporationen von dem Bewußtsein getragen sein müssen, einen Teil der sittlichen Aufgabe zu erfüllen, daß sie ihre gliedliche Stellung bewahren und keine sich für die allein berechtigte hält.

Ich habe hier dem ethischen Gedanken einer Ausgleichung der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung mit den sozialen Interessen, Ausdruck geben wollen. Wenn sich bessere technische Mittel finden ließen als Korporationen der genannten Art, um so besser. Aber darauf kommt es an, daß die individuellen Unterschiede der Menschen, ihre freie Selbstbestimmung in der Berufswahl möglichst aufrecht erhalten bleibt, daß nicht dem einzelnen alles Produktivvermögen aus der Hand genommen und er so nur von dem guten Willen der Gemeinschaft und ihren Bestimmungen über ihn abhängig ist, daß aber ebenso der einzelne mit seinen Gaben und seiner Arbeit allen dienen und nicht nur für sich aufhäufen soll. Ethisch

ist es ferner von Wert, daß der einzelne an eine organisierte Gemeinschaft sich anschließen kann und nicht bloß atomistisch in der Welt existieren soll. Da sind für ihn die Korporationen die gegebenen Größen, in denen er selbst berechtigt ist mitzuwirken, aber auch auf sich wirken zu lassen, an denen er einen Halt hat, ohne von ihnen geknechtet zu sein.

Daß die Betätigungssphäre der Korporation und des einzelnen in der Korporation für Streitfälle rechtlich geschützt sein muß, daß der gesamte Güterverkehr des Rechtsschutzes bedarf, daß also in letzter Instanz wie die einzelnen, wie die Familien, so auch die Korporationen vom Staate rechtlich umfaßt sein müssen, daß die speziellen Rechte der Korporationen, der einzelnen in den Korporationen, der Korporationen gegeneinander staatlich anerkannt sein müssen, versteht sich von selbst. Es wird nur von ganz besonderem Gewicht sein, die Grenzen der staatlichen Ordnung und der freien Bewegung der Korporationen festzustellen. Daß die staatliche Omnipotenz hier ebenso schädlich wäre wie eine völlige Freilassung dieses Gebietes, werden wir sehen, wenn wir die Aufgabe des Staates näher betrachten.

Wie die Arbeitgeber und Arbeiter in den Großbetrieben zu einer Korporation vereinigt werden sollten, so auch die einem Handwerk Zugehörigen. Wenn auch die alten Zünfte nicht haltbar waren, so ist es doch im ethischen Interesse, daß der einzelne in seiner Korporation einen Halt findet, daß insbesondere auch die jungen Lehrlinge unter einer vernünftigen Aufsicht stehen und die einzelnen Handwerke ihre Interessen gemeinsam wahren und jedem Zugehörigen in ihrer Korporation einen Halt bieten können. Die Einzelausgestaltung ist mehr technischer Natur. Ebenso sollten die Kaufleute gemeinsame Handelskammern haben, in denen sie ihre gemeinsamen Interessen vertreten können. Ganz besonders bedeutsam wird aber die Frage nach der Korporation im Gebiete des Wissens, der Kunst und der Religion.

Was zunächst das Wissen angeht, so haben wir gesehen, daß der Schulzwang auf dem Recht jedes Kindes ruht, die nach dem gegenwärtigen Kulturstande erforderliche allgemeine Bildung zu erhalten. Hiermit sind wir wieder an den Staat gewiesen, wenigstens für das Gebiet der Volksschule. Allein man könnte schon hier fragen, ob der Schulzwang notwendig die Forderung der Staatsschule und nicht bloß die Aufsicht des Staates über die Schule in sich schließe. Das Wissen wird als nationales Wissen das gesamte Bildungswesen der Nation

umfassen, und dieses Gebiet des nationalen Wissens bedarf einer Organisation, um erfolgreich betrieben zu werden. Es ist zwar wahr, daß die Wissenschaft auch von einzelnen betrieben wird. Allein diese Tätigkeit kann nur ergänzend sein. Ohne Organisation großer wissenschaftlicher Institute, ohne ein System von Schulen kann die nationale Bildung nur unvollkommen erreicht werden. Daß nun aber das Wissen sich frei und selbständig muß entfalten können, daß hier keine andere Rücksicht als die Erforschung der Wahrheit maßgebend sein kann, versteht sich von selbst. Und wenn dies zunächst auch nur von der Pflege der Wissenschaft gilt, so hängt doch der gesamte Betrieb des Wissens in einer Nation auf das engste zusammen. Es ist zuletzt auch wieder Sache der wissenschaftlichen Pädagogik, die besten Methoden des Lehrens ausfindig zu machen und das ganze Gebiet der Mittelschulen hängt von den Hochschulen ab, auf denen die Lehrer für diese gebildet werden, und mittelbar ist doch auch wieder die Bildung der Volksschullehrer von den Hochschulen abhängig, wenn man ihnen auch nicht direkt Zutritt zu den Hochschulen gestatten will. Kurz, das System der nationalen Bildung ist ein einheitliches und stellt in seinen verschiedenen Stufen ein zusammengehöriges Ganzes dar. Auf dieses ganze Gebiet machen nun die Kirche und der Staat Anspruch, die erste, indem sie davon ausgeht, daß die Wissenschaft zuletzt doch in der Gottheit enden müsse und daß die Religion so allumfassend sei, daß sie auch Richtung gebend für die Wissenschaft, mindestens aber für das Gebiet der Volksschule sein müsse, der Staat, insofern in ihm die Nation zu einer einheitlichen Organisation zusammengefaßt ist, also auch die nationale Bildung seiner Fürsorge unterstellt sein soll. Fragen wir aber zunächst nach dem Bedürfnis der Wissenschaft selbst, so ist ihre erste Bedingung, daß die einzelnen die Wahrheit für sich selbst erforschen müssen, daß sie bei dieser Tätigkeit nichts anderes interessieren darf als zu wissen, was wahr ist. Freilich ist nun jeder bei seiner Forschung auf die Hilfe anderer angewiesen und ohne gegenseitiges Vertrauen, daß jeder nach Kräften die Wahrheit suche, kann hier nicht viel gefördert werden, wenn auch dieses Vertrauen nicht blind sein darf. Da aber die Wissenschaften auch materieller Unterstützung in mannigfachster Hinsicht bedürfen, und da die Wissenschaft in ihren Hauptzweigen doch eine Einheit darstellt, so werden Institute geschaffen, deren Aufgabe der gemeinsame Betrieb der Wissenschaften und die Übermittlung derselben an die kommende Generation ist, Akademien und Universitäten. Die erste

Bedingung, unter der allein die Pflege der Wissenschaft gedeihen kann, ist die Freiheit der Wissenschaft. Diese muß also in jedem Falle an wissenschaftlichen Instituten garantiert sein. Freilich hat nun die Kirche unter dem Titel der Freiheit der Wissenschaft mehr als einmal gefordert, daß der Staat nicht die nationale Bildung monopolisieren dürfe. Man versucht „freie“ Universitäten neben den Staatsuniversitäten zu errichten, welche den kirchlichen Standpunkt in allen Wissenschaften vertreten. Oder man fordert unter dem Titel der Freiheit der Wissenschaft konfessionelle Professuren für Philosophie, für Geschichte — wahrscheinlich auch noch für andere Fächer, weil doch alle Standpunkte an den Universitäten vertreten sein müssen. Das aber ist eine falsche Einmengung fremder Gesichtspunkte in das Gebiet der Wissenschaft. Nicht als ob diese Gegensätze aus der wissenschaftlichen Diskussion ausgeschlossen wären; aber der Hauptgesichtspunkt können diese Gegensätze nicht sein. Man soll nicht die Universitäten in das Schlepptau der Kirchen nehmen. In ihnen handelt es sich um vollkommen unbefangene Erforschung der Wahrheit. Daher kommen die konfessionellen Gegensätze für sie nicht in Betracht bei der Besetzung der Professuren; es kann nicht eine katholische oder protestantische Geschichtsprofessur errichtet werden, so daß der Inhaber dieser Stelle verpflichtet ist, in der einen oder anderen Richtung mit gebundener Marschroute zu forschen. Der niederländische orthodoxe Minister Kuyper hat eine interessante Schrift geschrieben: Reformation wider Revolution. Er nimmt da für den Calvinismus den Ruhm in Anspruch, die Freiheit der Wissenschaft vertreten zu haben, und was versteht er darunter? Er meint, es gebe drei große Weltanschauungen, die römisch-katholische, die kalvinische, die moderne und fordert nun im Interesse der Freiheit der Wissenschaften freie Universitäten für jede dieser Richtungen, damit jede ihr Prinzip in allen Gebieten der Wissenschaft rein ausleben und so ihre Bedeutung allseitig auf freiem Wege offenbaren könne. Ich finde hier einen völligen Mißbrauch des Namens der freien Wissenschaft. Bei dieser teilweise in Nordamerika vorhandenen Praxis würde nichts herauskommen, als daß jeder Standpunkt sich gegen den anderen verfestet; die freie Diskussion der Wissenschaft würde fehlen. Soll die Wissenschaft wirklich selbständig sein, so steht ihr auch das Recht zu, mit wissenschaftlichen Mitteln den Irrtum zu bekämpfen. Gilt freie Diskussion, so fallen auch die letzten Prinzipien unter den Gesichtspunkt der freien Wissenschaft, welche verschiedene Prinzipien auffindet und zu Ende

denkt und damit selbst an den Tag bringt, ob diese Prinzipien allumfassende Kraft besitzen oder nicht. Man kann gewiß noch andere prinzipielle Gesichtspunkte aufstellen als die drei, welche Kupper aufgestellt hat. Kupper tut in letzter Hinsicht, als ob über diese letzten Prinzipien nicht mehr die Wissenschaft sondern der Wille entscheiden müßte. Sie liegen gleichsam außerhalb der Diskussion. Wo bleibt denn da die gerühmte „Suveränität der Wissenschaft“? Er würde von jedem, der einer der drei Universitätsarten angehörte, verlangen, daß er zu ihrer Grundrichtung schwöre. Diese dürfte also nicht untersucht werden. An jeder Anstalt würde so praktisch die stärkste Intoleranz entstehen. Wir können als Deutsche nur sagen: Gott bewahre uns vor solchen Parteiuniversitäten, die doch am Ende den selbständigen Wert der Wissenschaften praktischen Zwecken unterordnen und die Freiheit wissenschaftlichen Forschens lähmen. Eduard Zeller hat mit Recht darauf hingewiesen, wie viel freier sich unsere Universitäten gestaltet haben, als antike Anstalten, wo man Lehrstühle für stoische und peripatetische Philosophie aufstellte. Aber man sagt, die theologischen Fakultäten! Nun wenn die theologischen Fakultäten nicht das Recht haben, das Christentum historisch und spekulativ ganz ebenso frei zu untersuchen, wie andere Fakultäten andere Gebiete, so gehören sie auch nicht an die Universität. Will man sie von Kirchen und Synoden direkt oder indirekt abhängig machen, so mögen die Kirchen sich Seminare einrichten; wissenschaftliche Anstalten im strengen Sinne des Wortes sind theologische Fakultäten nur dann, wenn ihnen dieselbe Freiheit des Forschens garantiert ist und wenn ihre Berufungen nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten vollzogen werden. Die Kirchen müssen das Vertrauen haben, daß die freieste, unbefangene Forschung ihnen nicht zum Schaden gereichen kann, da sich die Wahrheit immer wieder gerade bei freier Forschung Bahn bricht.

Für die Organisation kommt zunächst das Gebiet des nationalen Wissens in Betracht, das auch ein besonderes Sprachgebiet umfaßt; selbstverständlich findet auf Grund der nationalen Organisation ein internationaler Austausch des Wissens statt. Da nun das nationale Leben im Staate zusammengefaßt ist, so hat man die nationalen Institute des Wissens dem Staate unterstellt. Dieser soll die Pflege der Wissenschaft übernehmen. Es besteht indes hierüber durchaus kein Einklang. In Nordamerika will man keine Staatsuniversitäten. Man fürchtet, daß der Staat dieselben nur zum Mittel für seine Zwecke mache und es ist nicht zu leugnen,

daß diese Gefahr besteht und daß die der Universität nötige Freiheit im Interesse der Politik auf mannigfache Weise und wegen mancherlei Gründen eingeschränkt werden kann. Eben daher hat man in Deutschland und besonders in Preußen den Universitäten Korporationsrechte gegeben und ihre Freiheit verfassungsmäßig garantiert, was indes nicht hindert, daß doch politische Interessen in die Verwaltung der Universitäten gelegentlich eingemengt werden. Der bedeutendste preußische Kultusminister Wilhelm v. Humboldt hat auf das stärkste die Selbständigkeit der Universitäten betont: „der Staat muß im ganzen nichts von den Universitäten fordern, was sich unmittelbar und geradezu auf ihn bezieht, sondern die innere Überzeugung hegen, daß wenn die Universitäten ihren Endzweck erreichen, sie auch seine Zwecke und zwar von einem viel höheren Gesichtspunkt aus erfüllen, von einem, von dem sich viel mehr zusammenfassen läßt und ganz andere Kräfte und Hebel angebracht werden können als er in Bewegung zu setzen vermag." „Da diese Anstalten ihren Zweck nur erreichen können, wenn jede soviel als immer möglich der reinen Idee der Wissenschaft gegenübersteht, so sind Einsamkeit und Freiheit die in ihrem Kreise vorwaltenden Prinzipien." Auch hier handelt es sich um selbständige Korporationen, die von dem Rechte des Staates umfaßt sind, deren Aufgabe aber ihnen das Recht auf korporative Selbständigkeit gibt.

Auch die übrigen Schulen stehen in dem Zusammenhang des gesamten Unterrichtswesens und sollten nicht von ihm abgetrennt werden. Freilich machen namentlich auf die Volksschule die Kirchen Anspruch, oder der Staat will das gesamte Volksschulwesen selbst leiten. Da wo die Schulen direkte Staatsschulen sind, kommt es doch auch bei dem konfessionslosen Staate vor, daß er die Volksschulen wenigstens konfessionell gestaltet und sie damit zwar formell in der Hand behält, sachlich aber den Konfessionskirchen mehr oder weniger unterstellt. Der Grund dafür ist die Meinung, daß die Staatsvolksschule die gesamte Volkserziehung allein besorge. Nun soll aber die Volkserziehung einheitlich sein, sich auf ein Zentrum beziehen, eine einheitliche Weltanschauung geben und dieses Zentrum soll die Religion sein. Da nun aber die Religion konfessionell sei, müsse auch die Volksschule konfessionell sein. Allein man befindet sich hier in einem Irrtum. Die Einheitlichkeit kann durch die Schule überhaupt nicht erreicht werden. Der moderne Mensch bekommt die verschiedensten Anregungen, seine verschiedenen Vermögen müssen ausgebildet werden. Diese Bildung eignet er sich keineswegs

nur in der Schule an. Der heranwachsende Mensch wird nicht bloß Staatsbürger; er wird Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassendifferenzen; die verschiedenen Strömungen der modernen wissenschaftlichen Bildung treten ihm früher oder später bei der allgemeinen Popularisierung der wissenschaftlichen Resultate nahe. Wollte man nun die Einheitlichkeit der Volksbildung in der Religion verbürgt sehen, so wäre eine solche Verbürgung doch nur scheinbar und wo verschiedene Konfessionen nebeneinander bestehen, nur auf Kosten der gemeinsamen nationalen Bildung möglich. Der Katholik, der von der Kirche erzogen ist, lernt, daß hinter der Kirche alle anderen Interessen zurückstehen sollen. Kann sich mit einer solchen Auffassung der Staat zufrieden geben, daß überall da, wo es die Kirche in ihrem Interesse für nötig hält, der Staat der Kirche nachgeben, ja eigentlich gehorchen muß? Kann der Staat eine solche Anschauung in seinen Schulen fördern? Kann sich die Wissenschaft und die moderne Bildung damit zufrieden geben, daß überall die theologischen Rücksichten einer konfessionellen Theologie bestimmend sein sollen? Es wird heutzutage unmöglich sein, dadurch die Einheit herzustellen, daß man die konfessionellen Interessen der Kirchen in den Mittelpunkt stellt. Das ästhetische, das wissenschaftliche, das staatliche, das soziale Gebiet macht Anspruch nach seinen eigenen Gesetzen beurteilt zu werden. Nun ließe sich wohl eine religiöse Auffassung denken, welche alle diese Gebiete als Ausstrahlungen göttlichen Lebens ansieht, aber um das zu können, darf sie eben nicht konfessionell begrenzt sein. Als konfessionelle Auffassung wird sie schwerlich die Selbständigkeit dieser Gebiete respektieren. Man kann heutzutage nicht alles konfessionell betrachten. Die Gemeinsamkeit der nationalen Literatur, Kunst, Bildung, der nationalen Geschichte will auch beachtet sein. Dazu kommen die verschiedenen Berufskreise der Eltern der Schulkinder. Wird es die Volksschule auch nur fertig bringen, die Kinder der Arbeiter so zu erziehen, daß sie nicht doch unter dem häuslichen Einfluß den technisch-wirtschaftlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, oder die Bauernkinder so, daß sie nicht alles von ihrem bäuerlichen Gesichtskreis aus betrachten? Die Aufgabe, auch der Volksschule, kann heutzutage nicht mehr die sein, eine einheitliche Weltanschauung einer bestimmten Konfession in der Jugend heranzubilden, sondern durch Wissen ihren Blick zu erweitern und sie über die engen Grenzen, in denen vielleicht ihr Familienleben, ihr Standesleben, ihr religiöses Leben eingeschlossen ist, hinausblicken zu lassen.

Sie kann die Elemente geben, um den heranwachsenden Menschen in den Stand zu setzen mit einer gewissen Unbefangenheit die Gegensätze des Lebens kennen zu lernen, kann ihn gewöhnen, sich als Glied in einem großen ganzen zu fühlen, sei es der Menschheit oder der Nation oder der Christenheit. Heutzutage liegen die Verhältnisse nicht mehr so einfach, daß man Eine Richtung in den Mittelpunkt stellen kann, ohne völlig einseitig zu erziehen. Der Zögling soll die Elemente der gesamten Bildung auch in der Volksschule lernen und es muß dahin kommen, daß er selbst die Einsicht gewinnt, daß man verschiedenen Seiten gerecht werden muß. Dazu kann die Schulbildung beitragen, indem sie durch Wissen den Geist erweitert. Aber die anderen Faktoren müssen auch mitwirken. Die Gemütsbildung muß die Familie besorgen und die Kirche, aber nicht durch Schüren konfessioneller Gegensätze oder gar eines konfessionellen Hasses, der wahrlich keine Gemütsbildung verrät, sondern durch Geltendmachen des positiven Wertes der Frömmigkeit. Schließlich aber muß jeder selbst soweit ethisch gefördert werden, daß er imstande ist, diese verschiedenen Rücksichten in sich zu harmonisieren. Wenn die Persönlichkeit ein Individualcharakter werden soll, so kann das sicherlich nicht die Schule allein leisten. Alle Faktoren können auf dieses Ideal hinweisen; die Bildung kann die Kräfte entbinden, aber die Harmonie derselben herstellen kann nur die Persönlichkeit selbst. Wem dieses Ideal für das gewöhnliche Volk zu hoch dünkt, der übersieht, daß heutzutage die sittliche Welt weit komplizierter geworden ist als in früheren Zeiten. Bis auf einen gewissen Grad nimmt jeder Mensch heutzutage an dieser Kompliziertheit teil und das Abstraktionsvermögen muß so ausgebildet werden, daß man imstande ist, die verschiedenen Elemente zu unterscheiden und wieder zu einer harmonischen Einheit zu verbinden. Darum muß die Volksbildung über die Volksschule hinaus fortgesetzt werden, und es ist besonders die Aufgabe einer vernünftigen Ethik, hier klärend zu wirken und die Gegensätze auszugleichen. So können auch die religiösen Differenzen gemildert werden und zwar um so mehr, je mehr die Kirchen das tun was ihres Amtes ist, nämlich die Ethik religiös zu fundamentieren und die gute Grundgesinnung als eine gottgewollte zu pflegen.

Die Vorstellung, daß in der Volkschule die konfessionelle Religion den Mittelpunkt bilden müsse, ist mittelalterlich, sofern hier das mittelalterliche Ideal einer rein kirchlichen Erziehung nachwirkt. Die moderne Denkweise erkennt die verschiedenen Seiten des Menschen

an, läßt der weltlichen Sphäre ihr Recht und fordert eine nationale Bildung, an der das Haus, die Schule, der Staat beteiligt sind, wie die spezifisch religiöse Bildung das Haus und die Kirche bei den ihr Angehörigen in die Hand nehmen mögen. Es wird hier darauf ankommen, daß alle diese Faktoren möglichst harmonisch bei all ihrer Selbständigkeit zusammenwirken. Daß aber die Schule als Staatsschule eines interkonfessionellen Staates konfessionell sein soll, ist ein Widerspruch.

Man kann indes auch fragen, ob das ganze System der Schulen direkt in der Hand des Staates liegen soll. Es wirkt bei dieser Forderung das antike Ideal der Staatserziehung nach. Der Staat kann nur zu leicht dazu kommen, daß er die gesamte Bildung nur seinem Interesse unterordnet, gute Bürger zu erziehen, wodurch wieder eine falsche Verengung des Erziehungsideales gegeben wäre. Ja es kann vorkommen, daß die Schule in die Hand einer Partei gerät, oder es droht die Gefahr, daß alles nach einer einförmigen Schablone geleitet wird, statt daß man individualisiert und für neue Versuche freien Raum läßt; die freie Bewegung der Lehrer kann durch büreaukratische Reglementierung eingeschränkt, die äußere Disziplin über das Lernen gestellt und so das Schulwesen mechanisiert werden. Um diesen Gefahren zu entgehen, hat man vorgeschlagen, das gesamte Schulwesen Kollegien von Sachverständigen zu unterstellen, die gegenüber dem Staate korporative Selbständigkeit haben und nur der Aufsicht des Staates unterstellt sind. Die Interessen des Staates und die des Schulwesens sind keineswegs identisch und es würde so verhütet, daß das Schulwesen nur zum Mittel für die Staatsinteressen gemacht und um seine Selbständigkeit gebracht würde. Bei einer fachmännisch-korporativen Schulleitung wird mehr das, was der wirkliche Zweck der Schule ist, Wissen zu verbreiten, und die hierfür nötigen Methoden im Auge behalten, der Freiheit mehr Raum gelassen und die Betätigung individueller Gaben mehr gefördert als bei der direkten Unterordnung der Schule unter den Staat, der doch aus sich das Wissen nicht hervorbringt. Kurz, am besten liegt das ganze Gebiet der Bildung des nationalen Wissens mit seinem weitverzweigten Schulsystem in den Händen von sachverständigen Korporationen, die unter Anerkennung ihrer korporativen Selbständigkeit dem Staate unterstellt sind.

Auch die Kunst hat Korporationen gebildet, ja sie ist auch durch staatliche Organisation von Kunstschulen, Museen, ebenso durch

staatliche Aufträge an Künstler unterstützt worden. Es scheint, daß die Kunst Sache des Genies ist und darum völlig frei sein soll. Allein einmal müssen die Künstler technisch gebildet werden; sodann müssen sie auch wie jeder andere Beruf Gelegenheit haben, den entsprechenden Lohn für ihre Arbeit zu gewinnen. Das ist nur möglich, wenn ein kunstempfängliches Publikum da ist, das durch ausgiebige Gelegenheit Kunstwerke zu genießen gebildet wird. Wenn man nun diesen ganzen Prozeß dem Zufall überläßt, so kann er nicht gedeihen. Es muß Organisationen geben, an die sich die Künstler anlehnen können, Institute, in denen das Technische gelernt werden kann, eine größere Gemeinschaft, die ihnen die Bedingungen zur Verfügung stellt, unter denen sie produzieren können, Einrichtungen, die dem Publikum das Genießen der Kunstwerke ermöglichen, ferner, um den Kunstsinn zu verbreiten, Schulen, die die Anwendung der Kunstformen auf das Kunsthandwerk lehren, die durch die aus solchen Schulen hervorgehenden Lehrer weiten Kreisen Gelegenheit bieten zu lernen, in der einen oder anderen Kunstgattung sich produktiv, wenn auch dilettantisch zu betätigen und so die Erholungszeit würdig und zur Freude ihrer Umgebung auszufüllen. Da die Kunst Sache der ganzen Nation ist, so ist auch die Organisation national bestimmt und wir haben hier ein ähnliches System von Kunsteinrichtungen wie im Gebiete des Wissens. Da aber hier die Mannigfaltigkeit noch weit größer ist, teils weil es viele Künste gibt, die nicht alle gleichmäßig behandelt werden können, teils weil die Entfaltung der künstlerischen Phantasie und des Geschmacks noch weit mehr individuellen Typus trägt, so ist hier die Uniformierung noch weit weniger angebracht als im Gebiete des Wissens und die korporative Organisation hier erst recht angezeigt, die sich nun bald mehr an den Staat direkt anschließen, bald noch mehr den freien Charakter tragen kann. Die Organisationen sind am notwendigsten im Gebiet der bildenden Künste und der Musik, ebenso für die Bühne, die in ihrer Art alle Künste vereinigt, weit weniger für die Poesie, da der Dichter normalerweise noch einen Beruf neben der Poesie haben sollte und da die Technik hier nicht besonderer Schulen bedarf, vielmehr die Pflege der ästhetischen Theorie und der Sprache hier genügt, die in den wissenschaftlichen Schulen betrieben wird. Durch diese soll das Verständnis der Poesie gefördert werden in der Literaturgeschichte. Aufmunterung kann den Dichtern durch Aussetzung von Preisen, durch die Ausbreitung der schönen Literatur in Bibliotheken und Lesehallen, durch

Vereinigungen für Schriftstellerpensionen und ähnliches zuteil werden, wofür auch Vereine mit korporativen Rechten, reiche Privatpersonen, wie die nationale Organisation des Kunstlebens eintreten können.

Die Pflege der Künste ging früher von den religiösen Instituten aus, so standen große Maler, Bildhauer, Baukünstler im Dienste der Päpste, wie überhaupt die Kunst der Verherrlichung der Religion vorzugsweise diente, was auch Korporationen wie z. B. die Dombauhütten beweisen. Sie standen noch öfter im Dienst von Fürsten, so bei den Muhamedanern die improvisierenden Dichter, oder die Dichter an den Höfen mittelalterlicher Fürsten; diese Abhängigkeit der Künste von dem Staate hat sich bis in die neueste Zeit fortgepflanzt. Auch hier besteht die Gefahr, daß der Staat die Kunst in seinem Dienste für andere als ästhetische Zwecke verwendet, oder daß er einzelne Kunstrichtungen einseitig begünstigt. Eben daher ist es auch hier wünschenswert, daß die Pflege der Kunst in der Hand einer als selbständige Korporation organisierten nationalen Organisation liege, die sachverständig ist und keine fremden Maßstäbe einmischt. Freilich, ob nicht doch auch so die Organisation unter die Herrschaft Einer Kunstrichtung kommt, ist fraglich. Es droht den Kunstschulen, Kunstinstituten und organisierten Förderungsanstalten der Kunst nicht nur die Einseitigkeit der nach Herrschaft strebenden Kunstrichtungen, sondern auch Mechanisierung, tote Tradition, Manier, einseitige Pflege der Technik, zunftmäßige Beengung der Produktion durch akademische Vorschriften, und diese Gefahr scheint um so größer, je mehr die ganze Organisation eine einheitliche ist. Man könnte es daher für wünschenswert halten, wenn sich in einem Lande verschiedene Kunstzentren finden würden, deren jedes einer vorhandenen Strömung gerecht zu werden sucht; besser wäre es freilich noch, wenn die nationale Organisation selbst der Mannigfaltigkeit freien Spielraum ließe. Denn das Bewußtsein der großen nationalen Gemeinschaft mit seiner Kunst zu dienen, wirkt für den Künstler erhebend und bringt ihm die Vorteile, die aus der nationalen Gemeinschaft der Kunst hervorgehen. Freilich muß diese Organisation so frei sein, daß sie den verschiedenen Kunstrichtungen gerecht wird. Da nun aber nirgends mehr sich Cliquen bilden als unter Künstlern und den verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen, so wird es eine Remedur gegen dieselben teils durch den Staat geben müssen, der die nationale Organisation der Kunst mit seinem Rechte umfaßt und unterstützt und die Cliquen paralysiert, teils durch einzelne, welche der Organisation frei gegenüberstehen. Da

es in der Kunst und Wissenschaft auf Talent und Begabung ankommt und da der Geschmack derer, die die Kunstwerke beurteilen und die Künstler unterstützen, auch wieder frei ist, so ist nicht selten der Weg der Künstler wie der der Forscher ein dorniger. Gewiß wird es da um so wertvoller sein, wenn der einzelne in seiner Korporation einen Halt und Aufmunterung findet. Aber diese wird nicht imstande sein, das Äquivalent von Arbeit und Lohn herbeizuführen; zwar werden eine Reihe Künstler an Kunstschulen, Museen, Bühnen angestellt werden, andere als Lehrer ihrer Kunst empfohlen werden können; aber für viele bleibt doch die Abhängigkeit des Künstlers vom Publikum bestehen, auf das er wirkt. Und hierin liegt für die Künstler aller Art eine große Gefahr, daß sie sich dem tieferstehenden Geschmack des Publikums akkommodieren, statt das Publikum zu heben. Das ist besonders bei der Bühne der Fall, soweit sie nicht durch nationale Mittel unterstützt wird, ebenso bei den bildenden Künstlern und nicht minder bei Dichtern, die auf die schlechten Instinkte der Masse spekulieren, um auf diese Weise ihr Dasein wenigstens zu fristen. Um so mehr verdient es betont zu werden, daß gerade in diesem Gebiete nationale Musterinstitute geschaffen werden müssen, die auf freiem Wege tonangebend wirken und den Geschmack heben, während diese auf der anderen Seite neben sich freie Produktion brauchen, um vor Verknöcherung bewahrt zu werden. Denn es bleibt für diese freien Gebiete der Kunst und Wissenschaft eines der schwierigsten Probleme, daß einerseits ihre Organisation notwendig ist und sie andererseits nur in der Luft der Freiheit gedeihen. Es sollten diejenigen, die in diesen freien Gebieten der Kunst und Wissenschaft ihren Beruf suchen, stets für den Fall, daß sie keinen genügenden Verdienst vorübergehend oder dauernd finden, noch einen Nebenberuf in Aussicht nehmen, der ihnen eventuell ein genügendes Einkommen sichern kann. Gewiß war deshalb in früheren Zeiten Kunst und Kunsthandwerk so eng miteinander verwachsen. Die Lage der Künstler wird um so mißlicher, wenn der Zudrang zu diesen Berufen im Verhältnis zu dem Reichtum der Nation ein zu großer ist, wenn der Staat nicht in der Lage ist oder nicht Willens ist, Mittel in reichem Umfange zu spenden und private Abnehmer von Kunstwerken ebenfalls dünn gesät sind. Es ist oft gerade für originelle Künstler besonders schwer aufzukommen, wie man das z. B. an Boecklin sehen kann, der eine Zeitlang durch den Grafen Schack, der ihm Gemälde abkaufte, über Wasser gehalten wurde, und das

Elend, das unter einem großen Teil der Münchener Künstlerschaft herrscht, wird davor warnen, ohne genügende Begabung diesen Beruf zu ergreifen. Das gilt um so mehr, wenn in einem Lande die staatliche Subvention und die Organisation in dem Dienst einer einseitigen Richtung stehen. Ethische Vorschriften lassen sich hier nicht im einzelnen geben; man würde in die Technik des künstlerischen Betriebes kommen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß eine Organisation des nationalen Kunstlebens notwendig ist unter möglichster Berücksichtigung der Freiheit der Bewegung, ohne die dieses Gebiet überhaupt nicht gedeihen kann.

Dreizehnter Vortrag.

Neben wissenschaftlichen und künstlerischen bilden sich auch noch religiöse Korporationen. Bisher habe ich von der Religion kaum gesprochen, weil ich zeigen wollte, daß von den Anforderungen dieser oder jener Religion oder Konfession unabhängig die Ethik als vernünftige Wissenschaft die wesentlichen Fragen des sittlichen Lebens entscheiden kann. Allein dieser Standpunkt, der die Selbständigkeit der ethischen Wissenschaft vertritt, ist erst neueren Datums. Sehen wir von der griechischen Ethik ab, die zwar in der Grundrichtung auch mit der Tendenz der griechischen Religion auf das Ebenmaß zusammenstimmte, aber sich auf die selbständige Erkenntnis der Vernunft gründete, so finden wir in der außerchristlichen Welt durchaus die Abhängigkeit der Ethik von der Religion und der religiösen Gemeinschaft, im Buddhismus wie im Brahmanismus, in der persischen und ägyptischen wie in der jüdischen und muhamedanischen Religion. Auch das Christentum, das eine besondere Kirche im Unterschiede vom Staate am meisten herausgebildet hat, zeigt in seinen verschiedenen Konfessionen eine konfessionell bestimmte Ethik. Wir haben also hier, wo es sich um religiöse Korporationen handelt, die eigentümliche Erscheinung, daß diese die Ethik auf ihre Weise bestimmen, und demgemäß entsteht hier nun die schwierige Frage, wie sich die Ethik, die einen von den Konfessionen unab-

hängigen wissenschaftlichen Charakter trägt, zu den konfessionellen Korporationen zu stellen hat. Soviel scheint festzustehen, daß, wenn religiöse Korporationen vorhanden sind, diese auch das sittliche Leben zu bestimmen suchen; wenn also die Ethik auch für das religiöse Leben die religiöse Gemeinschaft postuliert, gesteht sie eben damit auch zu, daß durch diese Gemeinschaft das ethische Leben bestimmt werden soll. Damit aber würde sie die Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Ethik preisgeben und die Ethik würde nicht mehr den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können, sondern als konfessionelle nur für die bestimmte konfessionelle Gemeinschaft und deren Angehörige gelten. Die Quellen des ethischen Erkennens würden hier in denjenigen Auktoritäten zu suchen sein, welche die verschiedenen Konfessionen anerkennen, seien diese nun eine heilige Schrift oder die Tradition der religiösen Gemeinschaft oder die Meinung derer, die diese Gemeinschaft leiten, des Klerus. Wir befinden uns hier also in einer großen Schwierigkeit: auf der einen Seite finden sich religiöse Korporationen, welche den Anspruch stellen, die ethischen Vorschriften zu bestimmen, auf der anderen Seite steht eine unabhängige ethische Wissenschaft. Erkennt die letztere die religiösen Gemeinschaften an, welche die Ethik bestimmen, so muß sie auf ihre Unabhängigkeit verzichten, erkennt sie aber dieselben nicht an, so muß sie mit der Religion in Konflikt kommen.

Wie leicht auf diese Weise Konflikte zwischen der weltlichen Ethik und der religiösen Gemeinschaft eintreten können, das sieht man z. B. aus den Aussprüchen des letzten mittelalterlichen Scholastikers Gabriel Biel, wo die Anforderungen der geistlichen Ethik mit der weltlichen, wie sie im Staate vertreten ist, kollidieren. Es ist das Bußsakrament, bei dem alle möglichen Gewissensfragen zur Sprache kommen. Das Eigentum ist nach Biel (übrigens auch noch nach der ersten Ausgabe von Melanchthons loci, seiner Glaubenslehre) nur unter der Voraussetzung der Sünde zu billigen. Die Eigentumsordnung ist an den Staat gebunden, dem man sich soweit zu unterwerfen hat, als es nicht gegen das göttliche Gesetz verstößt. Er fragt, ob man Gestohlenes wiedergeben müsse und sagt: Es wiederzugeben sei für das Seelenheil notwendig, weil es Todsünde sei, sich fremdes Gut anzueignen. Nun beginnt aber die Kasuistik: er fragt weiter, ob man sofort alles zurückgeben müsse, wenn man Vorteil davon habe, es nicht zu tun. Er meint, der Beichtvater könne Aufschub gewähren. Die beichtväterliche Auktorität wirkt hier offenbar schon antipolitisch. Auch die Jesuiten

deren Moral in der Form von Anweisungen für die Beichtväter geschrieben ist, erkennen formell die Staatsauktorität an: Wer die Staatsauktorität als solche grundsätzlich verachtet und eine Sünde aus dieser Verachtung begeht, die an sich leicht ist, macht sie dadurch schwer. Das hindert sie aber gar nicht in ihrer Kasuistik im einzelnen in die Sphäre des Staates störend einzugreifen, z. B. durch die Lehre von der Amphibolie, und der reservatio mentalis beim Eide. Ist einer im Gefängnis, so kann er den Wärter betrunken machen, um zu entkommen, wenn es dem Wärter keinen großen Schaden bringt. Ein Diener darf seinem Herrn Geld entwenden, wenn der Herr ihm zu wenig Lohn gibt und er etwas über die Verabredung Hinausgehendes tut, oder wenn der Herr ihm den Lohn vorenthält. Es mag hieran genügen, um zu zeigen, daß die konfessionelle, kirchliche Ethik in Widerspruch mit der gemeinen Ethik kommen kann. Kant hat ein anderes Beispiel gewählt, die Hinrichtung von Ketzern.

Nun könnte man ja freilich einwenden, nicht alle religiöse Gemeinschaften müßten mit ihren Vorschriften mit der rationalen Ethik in Konflikt kommen. Allein jede religiöse Gemeinschaft, welche sich auf die Offenbarung des göttlichen Willens bezieht, wird ihrer Natur nach jedem über die Offenbarung hinausgehenden Fortschritt in der Ethik entgegentreten und grundsätzlich das aussprechen, was Thomas v. Aquin sagt, daß die Religion allen anderen Gebieten als höchster Zweck überlegen sei, daß die religiöse Gemeinschaft also mit ihren Grundsätzen allen anderen Gemeinschaften übergeordnet sei, man ihr also zu gehorchen habe. Wenn aber vollends eine religiöse Gemeinschaft so wie die römische Kirche darauf Anspruch macht, alle religiösen Gemeinschaften in sich aufzusaugen, und vermöge ihrer Unfehlbarkeit die wahre Erkenntnis des Sittlichen zu besitzen, so wird sie mit der rationalen Ethik notwendig in Konflikt kommen, sobald diese den Anspruch erhebt, ihre auktoritativen Aussprüche auch nur prüfen zu müssen.

Hieraus scheint hervorzugehen, daß die wissenschaftliche Ethik die religiösen Gemeinschaften nicht anzuerkennen vermag. Und dieser Standpunkt ist tatsächlich zum Ausdruck gekommen durch einen der hervorragendsten Theologen des vorigen Jahrhunderts, Richard Rothe. Er sagte, daß die Kirche das rein religiöse Interesse vertrete, eine Richtung, die im Mittelalter auf die Höhe gekommen sei; die christliche Religion aber habe nicht die Aufgabe, das rein religiöse Interesse zu vertreten, weil sie ethische Religion sei. Das Religiös-ethische oder wie er es nannte, das Moralische

müsse im Staate, nicht in der Kirche vertreten sein. Hiermit hoffte er durch Auflösung der Kirche in den Staat den genannten Schwierigkeiten zu entgehen und der Protestantismus bedeutete ihm diese Auflösung, da er sich durch beständige Spaltungen der Kirchen diesem Ziele nähere.

Sehen wir auf das Ideal, so wird gewiß nur eine solche religiöse Korporation mit der wissenschaftlichen Ethik nicht in notwendigen Konflikt kommen, die grundsätzlich anerkennt, daß es die Aufgabe jeder sittlichen Persönlichkeit sei, selbst zu erkennen und zu wissen, was sittlich und was für sie unter gegebenen Umständen sittlich sei, d. h. eine solche Kirche, die als religiöse Forderung, d. h. als Gottes Willen die ethische Mündigkeit verkündet und jede Autorität zwar nicht in Willkür, aber in die freie Erkenntnis des ethischen Gesetzes aufhebt.

Der Protestantismus als religiöses Prinzip betrachtet, kommt diesem Ideal unter den vorhandenen religiösen Gemeinschaften am nächsten, wenn man Männer wie Lessing oder Kant als Protestanten gelten läßt, und wenn man, wie es schon Luther tat, ohne es freilich widerspruchslos durchzuführen, auch die Bibel einer Prüfung unterzieht oder Christus nicht als neuen Gesetzgeber, sondern gerade als Vertreter einer Ethik ansieht, die sich dem bestehenden religiösen Gesetze gegenüber zur Kritik berechtigt glaubt. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — Ich aber sage Euch.“ Eine Religion, die es dem Menschen zur Pflicht macht, das Sittliche selbst zu erforschen und selbst zu entscheiden, könnte mit der Ethik nicht nur nicht in Konflikt kommen, sondern ihr förderlich sein, weil sie dieser Pflicht den absoluten Charakter verleiht und das Verantwortlichkeitsbewußtsein auf das höchste steigert, ferner dadurch, daß sie diese Pflicht als eine gottgewollte hinstellt, auch das Bewußtsein von der Möglichkeit ihrer Erfüllung kräftigt.

Allein empirisch angesehen, nehmen die religiösen Korporationen gewöhnlich diese Stellung nicht ein. Wie hat sich die Ethik nun zu diesen religiösen Korporationen zu stellen? Soll sie dieselben, soviel an ihr ist, aufzulösen suchen? Wir können hier nicht abstrakt verfahren, sondern müssen mit den konkreten Verhältnissen rechnen. Wenn solche religiösen Korporationen noch Einfluß besitzen, welche die Menschen noch nicht zur Freiheit bilden, sondern an ihre Gesetze binden wollen, so kann bei denen, die diesen Korporationen mit Willen und Bewußtsein zugehören, das ethische Bewußtsein noch nicht zu dem Bedürfnis der freien Überzeugung fortgeschritten

sein. Wenn ihnen nun noch die Reife des selbständigen, sittlichen Denkens und Urteilens fehlt, so würden sie vielleicht in falschen Libertinismus geraten, falls man ihre religiöse Korporation aufheben wollte, die ihnen einen auktoritativen Halt gibt. Solche Korporationen sind als Vorstufen zu betrachten, welche dem Standpunkt derer entsprechen, die sich noch nicht zu der Freiheit der Kinder Gottes erheben können. Man könnte einwenden, daß niemals die Freiheit erreicht würde, und daß man die Unfreiheit des ethischen Bewußtseins verewigte, wenn man diese auktoritativen Korporationen gewähren ließe. Allein man wird hier zweierlei unterscheiden müssen: die etwaige gewaltsame Unterdrückung solcher religiöser Korporationen und die Weiterbildung derselben auf freiem Wege. Daß mit Gewalt da nichts auszurichten ist, wo es sich um Erziehung zur Freiheit handelt, sollte jedem klar sein; man kann niemand zur Freiheit zwingen. Eine gewaltsame Behandlung der religiösen Korporationen würde als Zwang empfunden und sicher nicht zum Ziel der Mündigmachung führen. Dagegen wird allerdings verhindert werden müssen, daß die religiösen Korporationen irgendwie ihren Standpunkt mit Gewalt durchsetzen können. Völlig freie Konkurrenz derselben ist in diesem Gebiete, wo es sich um die Bildung der Gesinnung handelt, selbstverständliche, ethische Forderung. Es wird die Aufgabe der ethischen Wissenschaft sein, auf dem Wege freier Überzeugung dahin zu wirken, daß die religiösen Genossenschaften immer mehr ihre Aufgabe darin sehen, ihre Glieder zur Mündigkeit heranzubilden. Je mehr diese Überzeugung von der Aufgabe derselben sich verbreitet, um so mehr werden sie selbst sich in dieser Richtung umbilden müssen oder ihre Anhängerschaft verlieren. Auf diese Weise wird eine immer größere Annäherung an das Ideal zustande kommen, je weiter sich die Überzeugung von der sittlichen Notwendigkeit ausbreitet, sich eine eigene Einsicht in die sittliche Aufgabe zu verschaffen.

Die religiösen Korporationen haben verschiedene Verfassung, verschiedene Glaubenssatzungen, verschiedene Kultusvorschriften, verschiedene Sitte, verschiedenes Maß der Freiheit diesen Satzungen gegenüber. Diejenigen religiösen Gemeinschaften, welche eine Verbesserung ihrer kirchlichen Zustände, ein Fortschreiten für notwendig halten, werden einer Einwirkung auch der wissenschaftlichen Ethik zugänglich sein. Die, welche Reformen abgeneigt sind, werden trotz alledem, wenn sie nicht als zurückgeblieben erscheinen und ihren Einfluß verlieren wollen, genötigt sein, sich mit ihr auseinander-

zusetzen, womit schon eine Beeinflussung angefangen hat. Wenn die Kirchen aber ihren Angehörigen gegenüber ihren Standpunkt mit Majoritätsvoten, mit Mitteln der Kirchenzucht, mit Entfernung von widerspenstigen Geistlichen aus dem Amt und ähnlichen Mitteln zu wahren suchen, so können sie vielleicht einen vorübergehenden Erfolg in ihrer Sphäre erreichen, werden aber, wenn nur die Freiheit wissenschaftlichen Forschens gewahrt bleibt, auf die Dauer in dem Maße Fiasko machen, als sie inhaltlich rückständig bleiben, je mehr sich das Bewußtsein verbreitet, daß die religiöse Überzeugung wie die sittliche nicht erzwungen werden kann. Indem die Ethik darauf hinzuweisen hat, daß es die Aufgabe der Kirchen ist, die sittliche Gesinnung durch das Gottesbewußtsein so zu fundamentieren, daß das, was wir als sittlich erkennen, als Gottes Wille anzusehen ist, wird sie zugleich alle die verschiedenen religiösen Körperschaften auf Ein gemeinsames Ziel hinweisen und an dieselben die Forderung stellen, daß, indem sie diesem Ziele sich möglichst annähern, sie deshalb auch untereinander den Streit möglichst vermeiden und jedenfalls ihn in den Grenzen gegenseitigen Wohlwollens führen. Man hat es als die Aufgabe der Kirchen bezeichnet, den Gegensatz der Familien, der Stände, der Klassen und der Nationen auszugleichen. Allein die Kirchen haben an Stelle davon einen womöglich noch viel einschneidenderen Gegensatz gesetzt, den Gegensatz der Konfessionen. Hier ist es nun die Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik zu fordern, daß dieser Gegensatz nicht in Haß und Fanatismus ausarte, und zu zeigen, daß das gemeinsame Ziel aller Konfessionen sein soll, die Gemeinsamkeit der sittlichen Überzeugungen zu pflegen und auf den Willen Gottes zu basieren.

Wenn nicht selten die Kirche den Anspruch erhebt, allgemeine zu sein und über die nationalen Gegensätze hinauszugreifen, so liegt hier teilweise eine Verwechslung von Reich Gottes und Kirche vor. Man kann unter religiösem Aspekte das gesamte sittlich bestimmte Geisterreich als ein Reich Gottes bezeichnen, das die gesamte Menschheit der Idee nach umfaßt; aber man kann nicht der empirischen Kirche diesen universalen Charakter zuschreiben, da die empirische Kirche gespalten ist und keine Partialkirche den Anspruch erheben kann, Universalkirche zu sein. Wohl aber kann man sagen, daß alle empirischen Kirchen sich immer mehr der Idee der Kirche annähern sollen, welche ihre Aufgabe in der Bildung einer selbständigen, religiössittlichen Gesinnung hat. Wenn man also den Charakter der Kirche als Korporation als zu gering für die Kirche

beanstanden wollte, weil sie ein auf göttliche Stiftung gegründetes, völlig universales Institut sei, das viel umfassender sei als der nationale Staat, so wird man dem entgegenhalten müssen, daß gegenwärtig in einem Staate mehrere Kirchen zu sein pflegen und daß diese innerhalb des Staatsgebietes den Charakter von Korporationen tragen. Mag eine Kirche auch über die Grenze eines Staates übergreifen, sie wird doch einmal für den Staat, in dem sie ist, als Korporation gelten und kann auch, wenn sie in mehreren Staaten ausgebreitet ist, keinen anderen als korporativen Charakter beanspruchen, da es sich hier doch immer um eine partiale religiöse Vereinigung handelt, die in keiner Weise einen Zwangscharakter beanspruchen kann und die sich in Einzelgemeinden auslebt, was auch die straffste und umfassendste Organisation nicht ändern kann.

Wir haben gesehen, daß es, von freien Vereinen abgesehen, eine Fülle von Organisationen gibt, deren Verhältnis zueinander geordnet sein muß, die selbst einer rechtlichen Grundlage bedürfen, um ihre Tätigkeit ungestört ausüben zu können und die eben deshalb alle von derjenigen Organisation umfaßt sein müssen, die das Recht zu vertreten hat, von der nationalen Gemeinschaft des Staates. Wir haben es hier nur mit der *sittlichen* Seite des Staates zu tun.

Wie der Individualismus das Familienleben und die Ehe zersprengt, wie er die einzelnen Individuen in den Konkurrenzkampf stürzt, wie er Kunst, Wissenschaft, Religion nur als Betätigung des einzelnen auffassen möchte, so will er auch den Staat nicht in seinem Rechte anerkennen. Der Anarchismus ist die äußerste Konsequenz des Individualismus. Man wird hier den Anarchismus der Tat, der es sich zum Ziel setzt mit Gewalt die Staatsordnung zu vernichten, von dem theoretischen Anarchismus unterscheiden müssen. Die theoretischen Anarchisten sind gegen den rechtlichen Zwang. Sie leugnen nicht, daß die Menschen in Beziehungen zueinander treten können; sie sollen dies tun in stets kündbaren Verträgen, in Vereinen, aus denen auszutreten jederzeit gestattet ist. Wenn sie sich zu gemeinsamen Arbeiten zusammentun, so soll es nicht durch Zwang, sondern völlig freiwillig geschehen. Proudhon ist der einflußreichste Vertreter der anarchistischen Theorien, obgleich er selbst später den Anarchismus für ein undurchführbares Ideal erklärt und an dessen Stelle den Föderalismus, eine möglichst dezen-

tralisierte Regierung gesetzt hat. Als Anarchist will er an die Stelle der Herrschaft der Gesetze die Herrschaft der Verträge setzen. Die ökonomische Basis seines Anarchismus will ich hier nicht weiter verfolgen. Er hofft auf die staatliche Strafgewalt und Justiz verzichten zu können. Die Gesellschaft könne sich verteidigen, wenn sie angegriffen sei, aber das Recht habe sie nicht, nach richterlichem Urteil zu strafen. Der Mensch allein habe das Recht über sich zu urteilen; das Gewissen kann nur durch sich selbst verurteilt, gestraft, freigesprochen werden. Die Gerechtigkeit aber ist ein Akt des Gewissens. In Deutschland hat Max Stirner, „der einzige und sein Eigentum", den Anarchismus vertreten; ihm gilt nur das Interesse des Ich. An die Stelle der politischen Organisation setzt er Vereine von Egoisten, die aber auch keine verbindliche Macht für die einzelnen haben sollen. Der einzelne kann jederzeit austreten. Erst mit dieser vollen Freiheit genießt jeder seine Menschenwürde, erst so ist das Ideal der menschlichen Gemeinschaft verwirklicht. Einen religiösen Anstrich hat der Anarchismus von Tolstoi u. a. in seiner Schrift: „Das Reich Gottes ist in Euch oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als mystische Lehre." Tolstoi fordert, daß die Liebe statt des Rechts herrschen müsse. Der Mensch soll sich klar machen, daß er das Gesetz der Liebe erfüllen soll; das Liebesgesetz hat alle anderen Gesetze zu ersetzen und nimmt ihnen ihre Verbindlichkeit. Diese Ansicht steht bei ihm im Zusammenhange mit einer Ethik, die überhaupt das Interesse am Irdischen gegen das Himmlische zurückstellt; Eid, Abgaben, Gericht, Militär widersprechen dem christlichen Gebot. Aber die anarchistische, staatlose Gesellschaft der Liebe kann nicht mit Gewalt herbeigeführt werden.

Man sieht aus diesen Beispielen, daß der Staat wegen seines Zwanges beanstandet wird, durch den er das Individuum einschränkt. Dabei will man keine Unordnung, sondern Harmonie aus Freiheit. Es ist deutlich, wie die „Freiheit der Liebe" im Gegensatz zu der Ehe völlig diesem Standpunkt entspricht, der auch den Staat wegen des mit Zwang verbundenen Rechts scheut. Man wendet nun hiergegen ein, daß diese Ansicht sich wohl durchführen ließe, wenn die Menschen alle gut wären, daß aber die selbstsüchtige Natur des Menschen den Zwang des Staats notwendig mache, daß der Staat durch seine Strafen das Böse einschränke und durch seinen Zwang überhaupt erst das sittliche Leben, die Betätigung der sittlichen Freiheit ermögliche. Diese Ansicht hat schon Luther von dem

Staat ausgesprochen und in diesem Sinne den Staat als eine göttliche Ordnung gepriesen. Die Staatsmänner tun auch einen Gottesdienst, indem sie ihren staatsmännischen Beruf erfüllen. In mehr naturalistischer Weise hat Hobbes den Staat auf den Satz gegründet, daß von Natur der Mensch dem Menschen ein Wolf sei, daß deshalb alle Einem durch Vertrag die Macht übertragen müssen. Der Staat beruht also auf einem Sicherheitsvertrag, der aus der Furcht der selbstsüchtigen Menschen voreinander hervorgeht. Haben aber einmal alle ihre ursprünglich gleiche Macht an den Monarchen — die Monarchie ist die beste Verfassung — abgegeben, so haben sie nun sich diesem bedingungslos zu fügen, der dann rein aus sich, um den Streit zu vermeiden, zu bestimmen hat, was Recht und Unrecht ist, ja selbst die Gewissensfreiheit nicht dulden kann; denn er muß die unbedingte Macht haben, allen Anlaß zum Streit zu beseitigen. Der Zweck dieses Sicherheitsvertrags ist aber doch, auf Grund desselben die Betätigung der Freiheit. Durch ihn wird Eigentum, Ehe, wird die Betätigungssphäre eines jeden gesichert. An die Gesetze muß sich der Monarch halten und soviel Freiheit für den einzelnen möglich ist, soll der Staat lassen; daß aber nicht allzuviel übrig bleibt, kann man daraus sehen, daß Hobbes auch verlangt, der Staat solle die Lehre beaufsichtigen, um Unruhen vorzubeugen, wobei er übrigens als den Grundpfeiler der ethisch-religiösen Lehre hinstellt: Was du nicht willst, daß man dir tue, das tue auch keinem anderen. Dieser Kern der Lehre des Evangeliums sei nicht staatsfeindlich, sondern stimme mit dem Naturgesetz zusammen.

Dem Anarchismus wird also hier das Böse entgegengehalten, das der Staat durch Strafe einschränken soll, oder der dem Menschen natürliche Egoismus, der nur aus Furcht vor den anderen dazu nötigt, im Staate und dessen souveräner Macht Sicherheit und Frieden zu suchen. Wenn nun der Staat nur um des Bösen willen da ist, so scheint es allerdings, daß wenn das Böse nicht wäre, wenn kein Egoismus wäre, der Staat überflüssig sein würde, wenn also das Gebot der Liebe allgemein erfüllt würde, der Staat aufhören könnte zu existieren. So wäre der Fehler des Anarchismus nur ein falscher Optimismus. Allein dieser Fehler ist nicht der einzige. Der Anarchismus betont das Recht des Individuums und will keinen Vertrag als bindend gelten lassen. Damit ist aber alles in das Belieben des empirischen Subjekts gestellt und eine allgemeine Unsicherheit der Verhältnisse reißt ein. Denn wenn

jeder von seinem Vertrage nach Belieben zurücktreten kann, so sind gemeinsame Arbeiten nicht mit Sicherheit auszuführen und alles das, wozu eine Organisation nötig ist, kann kaum vollbracht werden. Eigentliches Recht existiert hier nicht, da es weder öffentlich durch eine Auktorität anerkannt, noch geschützt ist. So können z. B. weder Verträge wirksam aufrecht erhalten werden, noch das Recht des Individuums auf Schulbildung. Man ist überall auf den guten Willen verwiesen; diese Voraussetzung eines allseitigen guten Willens und einer allseitigen Einsicht wird hier gemacht, die tatsächlich nicht besteht. Aber auch wenn sie bestünde, würde doch eine Organisation notwendig sein, welche das Recht der Individuen und Korporationen gegeneinander abgrenzte und welche die Verwaltung dieses Rechtes in die Hand nehmen müßte, um Ordnung zu schaffen. Tolstoi kann seine anarchistischen Ideen nur durchführen, weil es ihm im Grunde nicht um weltliche Kultur zu tun ist und sein religiöses Ideal einen der Welt abgewandten Charakter trägt. Aus demselben Grunde betrachtet man oft in religiösen Kreisen den Staat mehr oder weniger als ein notwendiges Übel.

Ganz entgegengesetzt dieser Ansicht ist die antike, welche in der neueren Zeit besonders wieder durch Hegel vertreten ist, daß der Staat das sittliche All, wie Plato sagte, der Mensch im großen ist, daß in ihm nur wahre Sittlichkeit möglich sei. Hegel hat, allerdings unter Berücksichtigung der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Korporationen und der Familie, die Sittlichkeit im Staate gefunden. Nach seiner Meinung verkommt die individuelle Ethik, welche nur in der Gesinnung das Sittliche sehen wollte, in einseitigem Subjektivismus, weil es ihr an wahrhaft objektivem sittlichen Gehalte fehle. So nimmt der Staat das ganze sittliche Leben in sich auf und ist die Offenbarung der göttlichen Vernunft auf Erden. Hieran hat sich nun auch in der Praxis die Ansicht von der Omnipotenz des Staates angeschlossen, die Hegel nicht vollständig durchführte, die man aber nach ihm theoretisch und praktisch mit voller Konsequenz durchzuführen versucht hat. Wie im Mittelalter der höchste Zweck die Kirche war, so ist es nach dieser Ansicht der Staat. Der einzelne muß wesentlich schon zum Staatsbürger erzogen werden. Die freie Bewegung des Verkehrs, die freie Unternehmung im nationalökonomischen Gebiet wird von dem Staat nicht nur überwacht, der Staat selbst soll der Unternehmer sein und die Arbeit den einzelnen anweisen und ihren Lohn bestimmen; das sozialistische Ideal mündet am Ende doch in die nationalökonomische Omnipotenz des

Staates ein. Wenn die Sozialdemokratie dieses Ideal auf demokratische Weise durchführen und den Staat in **Eine** große Produktivgenossenschaft verwandeln will, so wird dadurch der Freiheit des einzelnen oder der Korporationen kein Raum gelassen, sondern nur die Staatsverfassung möglichst nach dem demokratischen Ideal mit der Tendenz der Klassenherrschaft des Proletariates oder wenigstens der möglichsten Auslöschung der Standesunterschiede vorgestellt. Zwang soll dabei nicht ausgeschlossen sein. Die Omnipotenz des Staates zeigt sich auch gegenüber den religiösen, wissenschaftlichen, künstlerischen Korporationen. Auch hier tut der Staat, als ob all diese Gebiete nur um seinetwillen da wären. Die Religion soll dazu dienen, durch die religiöse Auktorität die bestehenden Verhältnisse zu konsolidieren, und wird zum instrumentum regni. Die Wissenschaft wird nur in den Dienst des Staates gestellt und alles, was diesem praktischen Zweck dient, gepflegt und zwar auch in dem Sinne, daß die Wissenschaft der Befestigung der gegebenen Zustände dienen soll, aber das Recht der freien Forschung ihr auf die mannigfachste Weise eingeschränkt wird. Die Kunst soll ebenso nur der Verherrlichung des Staates dienen und wenn sie früher einseitig im Dienste der Religion stand, soll sie jetzt in den Dienst des Patriotismus oder was man so nennt, gestellt werden. Das ganze System der Schulen soll so eingerichtet werden, daß die Kinder allein zu guten Staatsbürgern erzogen werden und wo die Staatsomnipotenz am weitesten fortgeschritten ist, wird auch die Familie in den Dienst des Staates gestellt oder wie es der sozialistische Staat wenigstens in seiner konsequentesten Form in Aussicht nimmt, dem Staate geopfert. In die freie Bewegung des gewöhnlichen Verkehrs greift überall hemmend, bevormundend die Polizei ein. Kurz, der omnipotente Staat wird zum sittlichen All gemacht. Auch dieser Standpunkt hat gelegentlich religiöse Form angenommen, indem er den blinden Gehorsam gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit als absolute Pflicht proklamierte und Auktorität, nicht Majorität als Parole ausgab.

Diese Auffassung des Staates, bei der die Individualität unterdrückt wird, die eigentümlichen Gesetze der einzelnen sittlichen Sphären nicht zur Geltung kommen, die Korporationen ihre Selbständigkeit völlig einbüßen, soll dadurch gerechtfertigt werden, daß der Staat der Inbegriff des nationalen Lebens sein und deshalb dieses Leben in all seinen Zweigen umfassen soll. Allein sowenig der Staat die Religion aus sich erzeugt, sowenig erzeugt er aus

sich die Wissenschaft oder gar die Kunst. Er erzeugt auch aus sich nicht das Eigentum, nicht die Familie, nicht die Naturbeherrschung. Eben daher muß er auch in diesen Gebieten freie Bewegung gestatten.

Wir sehen also, daß der in dem Anarchismus gipfelnde Individualismus sowenig haltbar ist, wie die Lehre von der Staatsomnipotenz. Wenn vielmehr der Kern des sittlichen Lebens in dem Aufeinander- und Miteinanderwirken der Personen besteht, so muß, sittlich angesehen, auch der Staat der Förderung dieser Aufgabe dienen. Das tut er, indem er eine Rechtsordnung schafft. Ohne Rechtsordnung würden die Personen, die Familien, die Korporationen einander beständig in das Gehege kommen. Nicht als ob der Staat erst das Recht schüfe. Vielmehr bringen die einzelnen, die Familien, die Korporationen und Stände durch ihre Tätigkeit Rechtsverhältnisse hervor. Aber damit diese zur Geltung kommen, bedürfen sie einer öffentlichen Anerkennung und eines wirksamen Schutzes. Beides gewährt der Staat durch seine Rechtsordnung. Jede Persönlichkeit, jede Familie, jede Korporation hat sittliche Aufgaben zu erfüllen. Eben weil sie sittliche Pflichten haben, haben sie auch das Recht in der Erfüllung ihrer Pflichten durch die öffentliche Anerkennung ihrer Betätigungssphäre geschützt zu werden. Diese Sphäre ist ihr Recht und muß gegen Störungen, gegen gewaltsame Eingriffe und vielleicht nicht böse gemeinte, aber unberechtigte Übergriffe geschützt werden. Dieser Rechtsschutz kann sich nur auf die äußere Sphäre der Betätigung beziehen. Eine gute Gesinnung kann der Staat weder garantieren, noch hervorbringen. Soll der Schutz der freien äußeren Betätigung gewahrt werden, so kann das nur mit Hilfe der Macht und des Zwangs geschehen. Denn etwaige Eingriffe in die Rechtssphäre eines einzelnen, oder einer Familie oder Korporation können nur durch Macht verhindert werden; die äußere Anerkennung der Rechte, die richterliche Entscheidung der Rechtskonflikte muß mit Macht erzwungen werden können, wenn der Rechtsschutz wirksam sein soll. Um einen wirksamen Rechtsschutz zu gewähren, muß also der Staat mit Macht ausgerüstet sein. Er braucht sie nach innen und außen, um die öffentliche Anerkennung des Rechts durchsetzen zu können.

Diese öffentliche Anerkennung des Rechts kann nun nur durch eine Organisation erfolgen, welche den Charakter möglichster Öffentlichkeit trägt und die imstande ist, diese Anerkennung auch in einen wirksamen Schutz zu verwandeln. Die Organisation zu diesem

Zwecke kann nur durch die Teilung des Volkes in Obrigkeit und Untertanen zustande kommen. Denn nur wenn eine Gemeinschaft durch diesen Gegensatz sich organisiert hat, ist eine Instanz da, welche auktoritativ entscheiden kann, was Recht ist, und die das Recht mit Macht durchzusetzen vermag, der gehorcht werden muß. Der Umfang dieser Organisation kann wenigstens in modernen Zeiten nur auf die Nation beschränkt sein, da die Nation die umfassende, natürlich gegebene Einheit ist, welche politisch organisiert werden kann. Im Altertum hatte man entweder den Stadtstaat, wie z. B. in Griechenland oder riesige Weltmonarchieen, welche die übrigen Völker unterjochten. Auch im Mittelalter setzte sich dieser Gegensatz teilweise fort, z. B. die kleinen Stadtstaaten in Italien und in Deutschland und dabei ein Kaisertum, das die ganze Christenheit umfassen sollte, und den Gedanken einer Universalmonarchie hat noch ein Leibnitz gehegt. Die neuere Zeit hat die Nation zur Grundlage des Staates gemacht, die in der Regel durch gemeinsame Sprache, gemeinsamen Grund und Boden, sowie durch gemeinsame Eigentümlichkeiten eine natürliche Einheit darstellt. Der Staat ist also die nationale Rechtsgemeinschaft, welche durch den Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen als solche organisiert ist, deren ethische Bedeutung darin besteht, durch die öffentliche Anerkennung und Schutz der Rechtssphäre des einzelnen, der Familie, der Korporationen diesen ihre ethische Tätigkeit zu ermöglichen.

Um dies zu können, muß er selbst als letzter Hort des Rechtes gefestigt sein. Dies findet seinen Ausdruck in der Souveränität des Staates. Seine Rechtsentscheidungen müssen volle Anerkennung beanspruchen und eventuell durch seine Macht durchgesetzt werden. Damit aber diese Entscheidungen nicht willkürlich ausfallen, muß der Staat durch Gesetze dem Ausdruck geben, was Rechtens ist. Man hat deshalb im Staate die gesetzgebende, die richterliche und die exekutive Gewalt unterschieden. Zu der Gesetzgebung gehört zuerst, daß er durch ein Grundgesetz das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen feststellt und sich selbst als Rechtsordnung konstituiert, d. h. daß er sich eine Verfassung gibt. Die Staatsverfassung ist die Grundlage des Staates. Ein Staat, der keine Verfassung hat, ist kein Staat, sondern eine Despotie, sei diese Despotie die eines einzelnen oder der Masse oder einer herrschenden Klasse. Der Rechtsstaat muß sich auf ein Grundrecht stützen, das die Verfassung des Staates bestimmt. Ob der Staat demokratisch oder aristokratisch oder als konstitutionelle Monarchie verfaßt ist, wird

in den verschiedenen Ländern verschieden sein. Aber er muß gesetzlich konstituiert sein. Diese gesetzliche Konstitution hat festzustellen, wer das Recht hat, an der Gesetzgebung des Staates sich zu beteiligen. Da nun das Recht das Interesse aller ist, so entspricht es dem Ideal, daß jeder, wenn auch nicht jeder in gleichem Maße, an der Gesetzgebung teilnehmen könne, und da der Staat als Rechtsinstitut das gemeinsame Interesse aller ist, so dürfen in der Verfassung des Staates nicht die speziellen ständischen Interessen im Vordergrund stehen, sondern das gemeinsame Rechtsinteresse der ganzen Nation. Denn der Staat muß über all den Einzelinteressen stehen, um sie untereinander in das rechte Verhältnis setzen zu können. Daher ist als ideale Forderung eine solche Bestimmung des Gegensatzes von Obrigkeit und Untertanen aufzustellen, daß jeder zugleich Obrigkeit und Untertan ist, wie Schleiermacher es ausgedrückt hat, wenn natürlich auch das Verhältnis beider bei den verschiedenen Menschen verschieden bestimmt ist, der eine als Obrigkeit nur mit fungiert, wenn er durch die Wahl auf die Gesetzgebung des Staates Einfluß ausübt, der andere als Beamter der Exekutive oder als der Repräsentant des gesamten Staatswesens, als der er aber doch auch an die Gesetze des Staates gebunden ist. Damit aber der Staat mit seiner Rechtsordnung den sich beständig ändernden Verhältnissen gerecht zu werden vermag, muß er so verfaßt sein, daß er durch seine Gesetzgebung Reformen hervorbringen kann, die den veränderten Verhältnissen entsprechen, wofür die Voraussetzung ist, daß er einer Kritik seines dermaligen Zustandes freie Bahn läßt, also die Preßfreiheit, Vereins- und Redefreiheit als ein Recht anerkennt. Denn so sehr der Staat für die bestehenden Gesetze, solange sie bestehen, Gehorsam verlangen muß, so kann doch nur der Untertan einem Gesetze, das er für schlecht hält, mit gutem Gewissen Folge leisten, wenn ihm die Möglichkeit gegeben ist, die Verbesserung desselben anzuregen. Wo dieses Recht versagt ist, da wird der Staat despotisch, insofern er von ethischen Menschen blinden Gehorsam fordert. Andererseits wird es die Pflicht des einzelnen sein, diese Kritik der Form nach in den maßvollen Grenzen zu halten, die man der Achtung vor dem Staate schuldet.

Wenn der Staat also die Rechtsordnung repräsentiert, so tut er dies als konstituierter Staat auf Grund seiner Verfassung. Er gibt Gesetze, die so lange Geltung haben, bis sie geändert sind und deren Geltung vom Staate erzwungen wird. Seine richterlichen Entscheidungen werden rechtsgültig auf Grund seiner Gesetzgebung.

Da zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung der Staat Macht- und Verwaltungsorgane braucht, so müssen ihm auch Machtmittel zur Verfügung stehen, die er entweder durch direkte und indirekte Steuern oder aus der Bewirtschaftung von Staatseigentum oder aus beidem gewinnt, worüber sich im einzelnen die technische Disziplin der Politik zu verbreiten hat, deren Aufgabe es ist, die juristische und technische Seite des Staatslebens zu betrachten.

Hingegen gehört es in die Ethik, auf das rechte Verhältnis von Macht und Recht im Staate hinzuweisen. Man könnte darin einen Widerspruch sehen, daß im Interesse der sittlichen Freiheit eine mit Macht ausgerüstete Rechtsordnung gefordert, daß die sittliche Freiheit auf Zwang gegründet werden soll. Allein die Freiheit wird nicht erzwungen, sondern nur die für ihre Betätigung unerläßlichen Bedingungen werden durch Zwang geschaffen. Die Freiheit wird auch durchaus nicht in ihrer sittlichen Betätigung eingeschränkt; es wird nur verhindert, daß jemand mit seiner Willkür in jemandes sittliche Betätigungssphäre, die seine Rechtssphäre ist, so eingreift, daß er ihn in seiner freien Betätigung stört. Denn so wertvoll ist die sittliche Freiheit, daß sie durch Zwang sich die Möglichkeit ihrer Betätigung offen hält. Gerade hierin offenbart sich die Majestät des Sittlichen, daß es zwar keinen zur Sittlichkeit zwingt, aber die Bedingungen seiner Existenz sich selbst mit Macht erzwingt. Man kann gerade hier die Richtigkeit der Ansicht sehen, welche die Machtentfaltung im Staate verwirft, was auch die tun, die den Kriegsdienst für unsittlich erklären. Denn ohne Heer kann der Staat seine Macht nicht ausüben. Wer den Staat will, muß auch die Macht des Staates wollen.

Es gibt freilich eine Auffassung des Staates, welche nicht das Recht, sondern die Macht des Staates in den Mittelpunkt stellt. Die weitverbreiteten Klagen über Militarismus haben ihren berechtigten Grund darin, daß sie davor warnen wollen, das was nur Mittel für den Staat sein kann, zum Selbstzweck zu machen. Es gibt Staatstheorien, die das empirisch bestehende Recht nur auf die rechtliche Kodifizierung der Machtverhältnisse zurückführen, die das Recht als das Produkt der Machtverhältnisse ansehen. Allein diese beruhen auf naturalistischen Konstruktionen, nach denen die Betätigung der Macht für die Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse maßgebend sein soll. Mag das empirisch oft genug zutreffen, wie z. B. die Sklaverei auf der Machtausübung beruht und dann rechtlich fixiert wird, jedenfalls sind solche lediglich aus

Macht hervorgehende Rechtsbestimmungen in keiner Weise ethisch zu rechtfertigen. Der Satz: Macht geht vor Recht proklamiert das Recht des Stärkeren und ist durchaus unethisch. Vielmehr, wenn selbst in vorethischen Zeiten dieser Satz gelten sollte, so würde doch mit dem Erwachen des Rechtsbewußtseins die Macht in den Dienst des Rechts gestellt werden und die Entstehung des Staates bedeutet die große Stufe, auf welcher die menschliche Gesellschaft aus dem Naturzustand in den Rechtszustand übergeht. Verwandt der Ansicht, welche den Staat nur auf die Macht gründen will, ist die, welche ihn als das Produkt der Not ansieht. Schon Aristoteles und vor ihm Plato hatten gesagt, daß nur durch gemeinsame, organisierte Arbeit die Menschen sich erträgliche Lebensbedingungen schaffen können. So entstehe der Staat um des Lebens willen. Man wird zugeben können, daß die Veranlassung für die Entstehung des Staates die wirtschaftlichen Interessen sind, daß der Mensch durch organisierte Arbeit größere Machtmittel mit einer vollkommeneren Herrschaft über die Natur in die Hand bekommt, daß durch den Staat das Wohl der Bürger gefördert, sie der äußeren Not mehr als vorher enthoben werden. Aber Aristoteles setzt hinzu: der Staat besteht um gut zu leben (*τοῦ εὖ ζῆν ἕνεκα*). Da der letzte Zweck des Menschen nicht sein Wohlsein ist, da vielmehr das Wohlsein dem sittlichen Zwecke untergeordnet ist, so wird auch die Erreichung äußerer Güter und Machtmittel in den Dienst der sittlichen Idee des Staates gestellt werden müssen und diese ist der Rechtsstaat, sofern er die Bedingungen für die Betätigung der sittlichen Freiheit durch seine Rechtsordnung schafft.

Nicht in ihrer Macht sich zu spiegeln ist die Aufgabe der staatlich organisierten Nation, sondern mit der Macht das Recht zu schützen, damit nach allen Seiten ein frisches, reiches Schaffen und Wirken möglich sei, damit alle Kräfte zu freier, ungehinderter Tätigkeit entbunden werden und wie der einzelne so auch die Nation wachse, blühe und immer reichere Früchte trage.

Sowohl die Beurteilung des Staates als bloßen Machtinstitutes, als auch die Meinung, daß er wesentlich nur dem nationalökonomischen Wohlsein diene, sind naturalistisch. Eben daher stammt auch die Ansicht, daß Moral und Politik nichts miteinander zu tun haben, da es sich im Staat gar nicht um sittliche Aufgaben, sondern um möglichste Machtentfaltung und möglichstes Wohlsein handle. Von diesem Zweck aus habe der Staatsmann zu handeln und könne sich durch die Moral nicht in seinem politischen Handeln ein-

schränken lassen. Wo diese Ansicht zur Herrschaft kommt, da hat sie bei denen, die die Moral hochhalten, eine Unterschätzung des Staates im Gefolge — er hat es nur mit irdischer Glückseligkeit zu tun — bei denen aber, die den Staat hochhalten, eine Herabsetzung der Moral.

Einer der Hauptgründe, weshalb man behauptet, daß Moral und Politik nichts miteinander zu tun haben, ist der, daß der Staatsmann verpflichtet sei, den Vorteil der eigenen Nation rücksichtslos zu verfolgen und sich deshalb nicht an moralische Vorschriften halten könne, die ihn an der Erfüllung dieser Aufgabe hindern. Aber hier ist weder die Aufgabe des Staatsmanns richtig bezeichnet, noch der sonst so verpönte jesuitische Grundsatz vermieden, daß der Zweck die Mittel heilige. Die Aufgabe des Staatsmannes besteht nicht darin, den nationalen Egoismus in das Ungemessene zu steigern, die eigene Nation auf Kosten der anderen groß zu machen, sondern darin, durch den Ausbau der nationalen Rechtsordnung die Entfaltung aller sittlichen Kräfte der Nation zu ermöglichen, und durch die strenge Wahrung des Rechts in dem internationalen Verkehr ihr eine würdige Stellung im Rate der Völker zu verschaffen. Die Mittel, welche hierzu angewendet werden, sollen auch nicht durch den Zweck geheiligt werden, d. h. an sich sittlich verwerfliche Mittel darf auch der Staatsmann nicht anwenden. Man hat z. B. vielfach die Meinung, er dürfe in der auswärtigen Politik täuschen, Versprechungen geben, die er nicht halten will, oder in der inneren Politik durch unwahre Darstellungen die Gegner irre führen, um sie zu besiegen. Allein wenn der Zweck des Staates das Recht ist, so muß er auch die Grundlage alles rechtlichen Verkehrs, die Wahrhaftigkeit, ohne die es weder in der äußeren noch in der inneren Politik Vertrauen geben kann, respektieren. In Wahrheit setzt doch jeder voraus, daß für gewöhnlich Versprechungen gehalten, Verträge respektiert werden, daß Aussagen der Staatsmänner wahr seien, und nur auf Grund dieser allgemeinen Voraussetzung sucht man im einzelnen Falle zu täuschen, was wieder gar keinen Sinn hätte, wenn man nicht annähme, der andere schenke einem Glauben. Es mag sein, daß es für einen Staatsmann oft schwer ist bei der Wahrheit zu bleiben; aber es gilt doch auch am Ende im Staatsleben, ehrlich währt am längsten. Großzügige Staatsmänner haben daher auch meist der Wahrheit die Ehre gegeben und gerade dadurch für ihre Staaten Ansehen erworben. Auch hier muß besonnene Klugheit die Erscheinungsform der Weisheit sein, die für

die sittlichen Ziele die rechten Mittel findet. Natürlich kann es nicht als unmoralisch angesehen werden, einen übelwollenden Gegner zu überlisten. Denn List ist noch keineswegs mit Lüge identisch. Sie beruht nur darauf, daß man der kurzsichtigen Intelligenz des Gegners seine letzten Absichten geschickt zu verdecken weiß, die ihm zu offenbaren keinerlei Pflicht besteht.

Kurz, wenn das Recht der letzte Grund aller staatlichen Organisation ist, und das Recht die Basis für das sittliche Leben ist, so können Moral und Politik nicht in Widerspruch stehen.

Vierzehnter Vortrag.

Wir müssen die Aufgabe des Rechts noch näher bestimmen. Man kann den Rechtsbegriff verschieden auffassen, entweder nur negativ so, daß das Recht die Hindernisse wegräumt, die der freien sittlichen Betätigung im Wege stehen, oder positiv so, daß das Recht die positiven Bedingungen zu schaffen habe, unter denen eine sittliche Tätigkeit möglich ist. Im letzteren Falle muß der Staat als Vertreter des Rechts auch da, wo es nötig ist, die Mittel gewähren, die für die sittliche Betätigung unerläßlich sind. Auch der Begriff der Macht des Staates wird ein anderer, wenn er bloß dazu Macht bedarf, um mit Gewalt das Unrecht zu verhindern, als wenn er Mittel zur Verfügung haben muß, um die Tätigkeit der einzelnen oder der Korporationen mit diesen Mitteln zu unterstützen. Denn im letzteren Falle ist die Macht nicht mit Zwangsgewalt identisch, sondern sie gewinnt hier den Sinn von Machtmitteln, mit deren Hilfe man sittliche Aufgaben erfüllt.

Nimmt man nun das Recht im ersten Sinn, so hat der Rechtsstaat nur die Aufgabe, die Hindernisse wegzuräumen, welche der äußeren sittlichen Betätigung der Freiheit entgegenstehen. Er hat dann den Schutz des Lebens, des Eigentums, der bürgerlichen Ehre, der Gewissens- und Religionsfreiheit, der Denk-, Rede- und Preßfreiheit der Person, der Vereinsfreiheit, der freien Betätigung

der Familie und ihres Eigentums, der Freiheit der Korporationen zur Aufgabe. Denn in all diesem tritt die Freiheit der Person, der Familie, der Korporation in die Erscheinung. Dieser Rechtsbegriff hat sich geschichtlich auf Grund der Verselbständigung der Person und der tieferen Erfassung des Wertes der Persönlichkeit gebildet. Wilhelm v. Humboldt hat in Deutschland auf diesen Rechtsbegriff seine Staatslehre gegründet Die Bevormundung durch den Staat wird hier als ein Übel empfunden. Daher soll der Staat schlechterdings nicht weiter eingreifen, als es der Schutz der Freiheit fordert, wie Kant es ausdrückt, daß die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit in der äußeren Betätigungssphäre sich vertrage. Der Staat wehrt hier nur die Störungen der Freiheit ab, ebenso aber natürlich auch die Angriffe gegen ihn selbst, da er der Hort der Freiheit ist.

Die andere Ansicht meint, daß das Recht die positive Möglichkeit der Betätigung der Persönlichkeit, der Familie, der Korporationen zu begründen hat. In diesem Sinne hat man gesagt, daß es nichts nütze, die formale Freiheit der Bewegung zu schützen, wenn doch dieser Freiheit die Bedingungen für ihre Betätigung fehlen. Wirksam sei doch nur die Anerkennung des Rechts der Freiheit, wenn die Person auch in den Besitz der Mittel komme, ohne die sie sich nicht betätigen kann. Der Staat habe also auch als Rechtsstaat hierfür zu sorgen. Fichte hat diesen Rechtsbegriff geltend gemacht. Hiernach muß der Anspruch auf Bildung für jeden anerkannt werden, also der Schulzwang bestehen, wobei darüber noch Differenz sein kann, ob der Staat selbst Schulen einzurichten habe oder ob er nur den Nachweis fordert, daß jeder die dem Kulturzustand der Nation entsprechende Bildung erhält. Man rechnet weiter dahin, daß der Staat Arbeitsgelegenheit für die Arbeitslosen nachweise, daß er für die Hygiene der Arbeiter sorge, die Frauen- und Kinderarbeit regle, daß er für die Arbeitsunfähigen mit Unterstützungen bereit sei, daß er für eine menschenwürdige Existenz der Arbeiter und die Achtung ihrer Ehre Sorge trage. Ferner soll er im Gebiete der Naturbeherrschung die Kulturaufgaben, die der einzelne nicht übernehmen kann, in die Hand nehmen, ohne die eine tüchtige sittliche Betätigung gehemmt ist, z. B. die Herstellung der Verkehrswege, oder die öffentliche Gesundheitspflege. Man hat sogar verlangt, daß der Staat das Recht auf Arbeit garantiere, daß er mit seinen Machtmitteln der Industrie, der Landwirtschaft, dem Handel zu Hilfe komme, notleidende Berufsklassen über Wasser halte, wie

er auch bei großen öffentlichen Kalamitäten Hilfe leisten müsse. Ferner müsse er denjenigen Korporationen, die nationale oder vitale geistige Interessen vertreten, den wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen, die durch ihre Tätigkeit keine Existenzmittel gewinnen können, solche gewähren und ihnen so erst eine volle, ungehemmte Betätigung ermöglichen; nur auf diese Weise werde er ihnen zu ihrem Rechte verhelfen; und nicht nur materielle Unterstützung verlangt man vom Staate, sondern auch eine durch den Staat garantierte, auktoritative Stellung von Geistlichen, Gelehrten, Künstlern.

Wenn so das Recht verstanden wird, wächst sich der Rechtsstaat von selbst zum Kulturstaat aus, da er hiernach die Aufgabe hat, die sittliche Betätigung der einzelnen und Korporationen nicht nur gegen Eingriffe zu schützen, sondern durch seine Hilfe erst zu ermöglichen und so die Entfaltung des gesamten Kulurprozesses mit seinen Mitteln zu fördern.

Vergleichen wir diese beiden Rechtsbegriffe, so ist der erste der ärmere, aber er respektiert weit mehr die Selbständigkeit der einzelnen, der Familien und Korporationen und setzt voraus, daß sie sich selbst helfen können. Der letztere ist der Reichere, aber er greift auch mehr in die Tätigkeit der einzelnen Sphären ein und beruht auf der Vorstellung von ihrer eigenen Unzulänglichkeit. Fragt man, welcher von beiden dem letzten Zwecke, der möglichst freien sittlichen Betätigung am dienstlichen sei, so ist die Antwort keine einfache. Ohne weiteres würde man sagen müssen: *Wenn* die Bedingungen für die sittliche Aktion vorhanden sind, so genügt es vollkommen, daß das Recht die Störungen für die äußere Betätigung der Freiheit fern hält. Aber wenn den einzelnen, den Familien, den Korporationen diese Bedingungen fehlen, wird nicht dann der Staat die Mittel ihnen ohne weiteres gewähren müssen, ohne die sie sich überhaupt nicht betätigen können? Allein die Frage, *ob* ihnen diese Bedingungen fehlen, d. h. in *dem Sinne* fehlen, daß sie dieselben sich in keiner Weise selbst verschaffen können, ist gar nicht so einfach zu beantworten. Dazu kommt aber die Schwierigkeit, daß, wenn ihnen der Staat Mittel gewährt, er für sich selbst um so größere Mittel besitzen muß, um sie geben zu können; diese Mittel aber kann er nur dadurch gewinnen, daß er sie den anderen Staatsbürgern in irgend einer Form entzieht. Ferner pflegt der Staat seine Hilfe an Bedingungen zu knüpfen, die für die Unterstützten selbst wieder in der einen oder anderen Weise zu

Einschränkungen der freien Bewegung führen. Auch ist zu erwägen, daß der Reichtum der verschiedenen Völker von ihrem Klima und ihrem Grund und Boden abhängig, jedenfalls aber ein sehr verschiedener ist und demgemäß auch der Überschuß, der über das zur Lebenshaltung Notwendige hinaus durch die Bearbeitung der Natur gewonnen wird, ein verschiedener ist. Von diesem Überschuß aber hängt es ab, was der Staat an Mitteln für Kunst, Wissenschaft, Religion gewähren kann oder ob er überhaupt etwas gewähren kann. Aus alle dem geht hervor, daß die Ethik hier schwerlich in abstracto für die eine oder die andere Ausdeutung des Rechtsbegriffs sich ein für allemal entscheiden kann. Nur im allgemeinen kann man sagen, das jedenfalls das Recht die Aufgabe hat, die reichste Entfaltung der sittlichen Tätigkeit zu ermöglichen, sei es durch Beseitigung von Störungen kraft einer festen Rechtsordnung, sei es, wo es notwendig und ohne Schädigung vitaler Interessen möglich ist, durch positive Unterstützung. In beiden Fällen ist aber das Recht ohne Macht und ohne eine staatliche Organisation, der die Macht zur Seite steht, undurchführbar.

Fragen wir im einzelnen, wieweit sich die Tätigkeit des Staates zu erstrecken hat! Zweifellos wird der Staat das Recht des einzelnen auf Bildung durch Schulzwang zu schützen haben. Ob dieser Schutz aber besser durch eine Staatsschule oder nur durch Staatsaufsicht durchgeführt wird, das hängt von dem Einfluß des Staates auf die gesamte Organisation des nationalen Wissens ab. Daß der Staat Leben, Eigentum, Gewissensfreiheit, Redefreiheit, Preßfreiheit, die Selbständigkeit der Familien und Korporationen, die Vereinsfreiheit schützen muß, geht daraus hervor, daß es seine Aufgabe ist, die äußere sittliche Betätigung einer jeden Sphäre zu schützen. Das Eigentum insbesondere haben wir früher als eine Notwendigkeit erkannt (s. o. S. 162 f., 182). Wenn Kirchenväter wie Ambrosius und viele andere das Eigentum auf Sünde und Egoismus haben zurückführen wollen, so ist dem ethisch entgegenzuhalten, daß jeder die Pflicht hat Eigentum zu erwerben, sowie daß dasselbe von jedem als Mittel in dem Kulturprozeß anzuwenden ist, sei es, daß man es für die eigenen Bedürfnisse braucht, um sich arbeitsfähig zu erhalten, oder daß man seinen Überschuß für die Förderung des theoretischen oder ästhetischen Gebietes verwendet oder daß man es spart, um für Zeiten der Not und Arbeitslosigkeit, für Krankheit und Alter gesichert zu sein oder daß man das Erübrigte seiner Familie hinterläßt, um diese vor Not zu schützen. Nun kann

man freilich Mißbrauch mit demselben treiben, teils durch Habsucht, teils durch Geiz oder Verschwendung. Aber das kann kein Recht geben, das Eigentum überhaupt zu verwerfen. Der Staat kann nicht dazu zwingen, es ethisch zu verwenden. Es ist schließlich Sache der ethischen Entscheidung eines jeden, was er mit seinem Eigentum machen will. Wollte man aber den Schutz des Eigentums durch den Staat wegen des möglichen Mißbrauchs für unsittlich erklären, so würde man das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Staat muß einem jeden die Möglichkeit garantieren über sein Vermögen zu disponieren, damit er auf seine Weise dasselbe aufs beste für den Kulturprozeß im Dienst aller gemeinnützig verwenden kann. Der Gefahr zu großer Vermögensanhäufungen kann der Staat durch progressive Steuern einigermaßen begegnen. Denn da erst durch die öffentliche Anerkennung des Staates das Eigentum zum Eigentum wird, weil erst so die freie Verfügung über dasselbe wirklich garantiert ist, wird auch der Staat das Recht haben, für seine Bedürfnisse Steuern zu erheben. Man hat von der religiösen Ethik aus gelegentlich beanstandet, daß man bei den staatlichen Gerichten Recht suchen solle. Allein sein Recht soll jeder verteidigen, freilich nicht im egoistischen Interesse, sondern aus dem allgemeinen Gesichtspunkte, daß das Recht als die Grundlage des sittlichen Lebens zur Anerkennung gebracht werden muß. Die Nächstenliebe muß dadurch nicht beeinträchtigt werden, daß jeder das Interesse des Rechts wahrt. Mag man in einzelnen Fällen auf die Inanspruchnahme staatlicher Gerichtsbarkeit verzichten, wo man glaubt, den betreffenden auf privatem Wege zur Anerkennung des Rechts zu bringen, das er verletzt hat. Für gewöhnlich ist jeder nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, an seinem Teil zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung mitzuwirken.

Allein wenn der Staat so das Eigentum schützt, so schützt er damit die wirtschaftlich Starken. Wenn das Eigentum nur durch Arbeit gewonnen würde, wenn alle in der Lage wären, Eigentum zu erwerben, wenn es wieder zum Nutzen aller in dem Kulturprozeß verwendet würde, so würde von der Ethik aus, das Eigentum des einzelnen, wie das der Familie keinerlei Bedenken erwecken. Aber wie steht es nun, wenn der einzelne nicht nur einen im Verhältnis zu seiner Arbeit völlig ungenügenden Erwerb findet, sondern, wenn er noch dazu unter Bedingungen arbeiten muß, die seiner Gesundheit schädlich sind? Wie steht es, wenn er arbeitsunfähig wird, oder wenn er gar keine Arbeit findet? Man sollte

denken, wenn der Staat den Besitzenden ihr Eigentum garantiert, so muß er allen, wenigstens der Gerechtigkeit halber, die Möglichkeit des Erwerbs, das Recht auf Arbeit und Schutz gegen Arbeitslosigkeit garantieren, und zwar darf man dabei nicht bloß an die Arbeiter in Fabriken und industriellen Unternehmungen aller Art, sondern ebenso an notleidende Schriftsteller und Künstler denken. Allein so gerecht es scheint, wenn jedem das Recht auf Arbeit garantiert wird, so undurchführbar ist dieser Gedanke, wenn nicht der Staat die Arbeit verteilt und so die freie Bewegung auf das Äußerste einschränkt. Dagegen kann der Staat in seinen Betrieben einzelne beschäftigen, kann auch zur Linderung augenblicklicher Arbeitsnot öffentliche Arbeiten ausführen lassen, was freilich in den einzelnen Staaten in verschiedenem Maße geschehen kann. Er kann ferner, da er die gesamte nationale Produktion mit seinem Rechte umspannt, durch eine sorgfältige Statistik feststellen, in welchen Gebieten Arbeiter gesucht werden, in welchen Überfüllung eingetreten ist, und dieser Überblick wird auch manche Anregungen für neue Beschäftigungen hervorrufen. Im übrigen aber wird der Satz gelten: Was die Korporationen, in denen die einzelnen ihren Halt haben sollen, leisten können, das müssen sie tun. Es ist nicht die Aufgabe des Staates da einzutreten, wo seine Hilfe nicht absolut nötig ist. Was durch freie Tätigkeit geschehen kann, das soll nicht mechanisch erzwungen werden. So wird der Staat schwerlich direkt in die Lohnbewegung eingreifen können mit Ausnahme seiner eigenen Betriebe, die er zu Musteranstalten ausbilden soll, damit die Korporationen an seinem Beispiel lernen. Am besten wird die ganze Arbeiterfrage den Korporationen überlassen. Das wird erst recht angehen, wenn Arbeitgeber und Arbeitnehmer in Korporationen vereinigt sind. Je mehr sich die einzelnen in den Korporationen betätigen lernen, je weniger die Korporationen bevormundet werden, um so mehr werden sie leisten. Denn die Aufgabe des Staates ist es, durch das Recht die sittlichen Kräfte zu entbinden, nicht sie zu fesseln.*) Dagegen bleibt für den Staat nicht nur die Aufgabe,

*) Man könnte allerdings die Frage stellen, ob die Arbeiterversicherungen gegen Unfall und Alter, sowie gegen Arbeitslosigkeit nicht sicherer in der Hand des Staates liegen, als in der Hand der Korporationen. Allein von der Technik abgesehen fällt hier doch ethisch ins Gewicht, daß die selbständige Stellung der einzelnen mehr gewahrt bleibt, auf ihre Selbstbetätigung und ihren Fleiß weit mehr Gewicht gelegt wird, wenn sie ihre Pensionen aus Kassen beziehen, die ihren Korporationen unterstellt sind. Mag lieber der Staat für den Notfall Zuschüsse gewähren!

das Recht dieser Korporationen anzuerkennen, so daß ihre Beschlüsse Rechtsgültigkeit, ihr Vermögen Rechtsschutz erlangt, sondern auch unter Zuziehung derselben die Bedingungen festzusetzen, unter denen er sie als Korporationen anerkennen und ihnen seinen Rechtsschutz gewähren kann. Ja, wo solche Korporationen noch nicht sind, könnte der Staat sie gründen. Es wird da insbesondere auch seine Aufgabe sein, jede vor Rechtskollisionen mit anderen zu bewahren, sie anzuhalten, die Rechte anderer Korporationen zu wahren und sie gegen Übergriffe anderer zu schützen. Dahin können unter Umständen auch Maßregeln gehören, welche gegen Ringe und Trusts gerichtet sind, die es auf die Ausbeutung anderer Korporationen oder seiner Bürger abgesehen haben. Doch wird der Staat nur im Notfalle eingreifen, wenn alles gegenseitige Verhandeln vergeblich ist. Ebenso muß er sich gegen etwaige staatsfeindliche Tendenzen der Korporationen schützen, da er als der Hort des Rechts seine Rechtsordnung aufrecht erhalten muß. Aber der sittlichen Forderung, durch das Recht die Freiheit der sittlichen Aktion zu ermöglichen, wird er nur dann entsprechen, wenn er die Aktionsfreiheit der Korporationen so wenig wie möglich einschränkt.

Die Frage, ob der Staat ganzen Industrien oder der Landwirtschaft mit seinen Mitteln zu Hilfe eilen soll, ist überwiegend technischer Art. Ethische Bedenken lassen sich indes nicht unterdrücken: einmal wird durch die Staatshilfe die Selbsthilfe oft eher lahm gelegt als gefördert, wie es dem Grundsatze der sittlichen Selbstbetätigung weit mehr entspricht, daß sich diese Klassen, soweit es irgend geht, selbst helfen. Dazu kommt, daß, wenn der Staat zugunsten einer Branche eingegriffen hat, sich die anderen ebenfalls für hilfsbedürftig halten und dadurch ein Interessenkampf hervorgerufen wird, der den Klassenegoismus stark befördert. Anders steht es, wenn im Falle ganz besonderer, einmaliger Kalamitäten die Korporationen unfähig geworden sind, sich selbst zu helfen oder einzelne Teile des Landes von einem Unglück betroffen sind, wie Erdbeben, Wassersnot, Hungersnot u. a.; für andere Unfälle, wie Hagel, Feuer u. a. kann von den einzelnen und Korporationen durch Teilnahme an Assekuranzgesellschaften vorgebeugt werden. Wenn man in manchen Ländern bei jeder Gelegenheit nach Staatshilfe ruft, so hat das meist seinen Grund in der noch bestehenden Unmündigkeit des Volkes, das eine Staatsbevormundung gewohnt ist. Kurz, da der Staat die Rechtsverhältnisse nicht selbst hervorbringt, soll er auch nicht allein diese Rechte bestimmen, sondern mit

den Korporationen das geltende Recht derselben feststellen, um ihnen seine Rechtsgarantie für ihre sittliche, freie Betätigung innerhalb ihrer Rechtsgrenzen zu geben. Durch die öffentliche, rechtliche Anerkennung der Korporationen wird auch das Ansehen der letzteren gesteigert, was für ihre Tätigkeit zwar einen imponderablen, aber nicht zu unterschätzenden Vorteil bietet.

Auch das Recht der Ehegatten, das Recht der Familie auf Eigentum, das Erbrecht macht erst der Staat zu einem öffentlich anerkannten Recht, das er schützt. Aber er kann hieran auch Bedingungen knüpfen, welche im Interesse einer wahrhaft sittlichen Führung der Ehe vorausgesetzt werden müssen, z. B. das genügende Alter der Rupturienten, das Vorhandensein der nötigen Subsistenzmittel. Im Interesse einer nicht zu großen Ungleichheit der Vermögensverhältnisse kann er eine Erbsteuer auferlegen, und schließlich wird er auch das Recht der Ehegatten gegeneinander und der Kinder gegen die Eltern schützen, indem er z. B. Schulzwang einrichtet. Daß das Bewußtsein von dem Werte der Ehe und der Kinder dadurch, daß er sie rechtlich anerkennt, auf das Höchste gesteigert wird, ist auch ein sittlicher Vorteil.

Auch den Kommunen wird, wie den landwirtschaftlichen und industriellen Korporationen, das Recht der Selbstverwaltung zugeschrieben werden müssen. Es ist auch hier nicht der Staat, der die Rechte schafft, die vielmehr in den Aufgaben der Gemeinden begründet sind. Aber der Staat muß sie anerkennen und ihre Grenzen im Verhältnis zu den übrigen Rechtspersonen fixieren, innerhalb deren sie ihre Aufgabe auf Grund des durch den Staat konsolidierten Rechtes frei erfüllen können.

Die Gebiete des nationalen Wissens und der nationalen Kunst hat man als nationalbestimmte dem Staate zur Verwaltung übergeben wollen, weil nur so der umfassende nationale Charakter derselben gewahrt bleibe und nur der Staat imstande sei, sie so auszustatten, wie sie es für ihre Zwecke bedürfen. Wenn ich die materielle Unterstützung des Staates für die Korporationen, die der Naturbeherrschung dienen, für nicht empfehlenswert erklärte, so hat das seinen Grund darin, daß diese ihrer Natur nach selbst materielle Güter erzeugen und daß sie sich möglichst durch eigene Anstrengung über Wasser halten, nicht aber einzelne Zweige auf Kosten anderer lebensfähiger Zweige erhalten werden sollen, falls deren Erhaltung nicht für das Land eine absolute Notwendigkeit bedeutet und ihre absolute Hilflosigkeit nachgewiesen ist. Anders

steht die Sache im Gebiet der Kunst und Wissenschaft, da diese selbst keine materiellen Güter direkt hervorbringen, also nur von dem Überschuß gepflegt werden können, der sich aus der Produktion materieller Güter ergibt, seien es nun einzelne vermögende Bürger oder seien es Korporationen wie Kommunen, die aus diesem Überschuß Mittel spenden, oder sei es der Staat selbst; und da Kunst und Wissenschaft die ganze Nation angehen sollen, so scheint auch der nationale Staat sie ausstatten und verwalten zu müssen. Das wird um so mehr befürwortet, weil der Staat die wissenschaftliche Organisation für seine Zwecke bedarf, um seinen künftigen Beamten Bildungsstätten zu verschaffen. Allein gerade hier droht die Gefahr, daß der Staat das Wissen bloß zum Mittel für seine praktischen Zwecke macht. Aber auch für die Praxis leistet das Wissen am meisten, wenn es um seiner selbst willen betrieben wird. Falls also der Staat Kunst und Wissenschaft unterstützen will, muß es seitens des Staates völlig uneigennützig geschehen; er darf nicht diese Gebiete seinen praktischen Interessen unterordnen. Wenn der Staat die Geschichtsforschung von seinem Interesse aus beeinflussen wollte, würde bald eine unbefangene Betrachtung aufhören; wenn er die Naturwissenschaft in seine Dienste nähme, würde er die Technik, die seinen praktischen Zwecken dient, bevorzugen; wenn er die Kunst zu seiner Dienerin machte, würde er sehr bald das produzierende Genie in enge Grenzen einzuschließen suchen. Den Korporationen in diesen Gebieten muß der Staat ihre selbständige Stellung rechtlich garantieren und ihre Verfassung zu einer öffentlich anerkannten machen. Aber nicht er allein darf aus sich die Rechte bestimmen, er muß diese Korporationen mit bestimmen lassen. Ihre rechtliche Stellung muß so beschaffen sein, daß sie ihnen die Erfüllung ihrer Aufgabe möglichst erleichtert. Wenn es sich z. B. um Besetzung von Lehrstühlen handelt, muß das Urteil der Sachverständigen maßgebend sein; falls sich der Staat vorbehält mit zu entscheiden, so soll es höchstens geschehen, um etwaigen Einseitigkeiten und Kliquen vorzubeugen und die Herrschaft Einer Schule zu verhindern. Mischt aber der Staat politische Erwägungen ein, daß ihm dieser oder jener wegen seiner politischen Stellung genehm oder nicht genehm ist, so schädigt er die Wissenschaft. Man hat gefordert, daß der Staat im Interesse der Sittlichkeit eine polizeiliche Aufsicht über die Kunstwerke ausüben solle, und man hat sich von anderer Seite gegen Eingriffe in die Freiheit des künstlerischen Lebens gewehrt. Allein mit der-

artigen Remeduren ist nicht viel getan. Nur durch wissenschaftlich begründete Aufklärung über die Kunst und Bildung des Geschmacks, durch eine freischaffende, große Kunst kann man unsittlichen Produktionen den Garaus machen. Aber nicht jede Darstellung des Unsittlichen ist unsittlich. Nur das, was aus der Sphäre der Kunst herausfällt und durch niederen Sinnenreiz wirken will, muß der Staat von öffentlichen Schaustellungen ausschließen, wozu er freilich sachverständige Organe brauchte, die er meist in seinen Polizeiorganen nicht besitzt. Öfter will er auch solche Erscheinungen unterdrücken — besonders auf der Bühne — von denen er glaubt, daß sie dem politischen Frieden gefährlich seien. Allein derartige Verbote pflegen wenig zu nützen, weil sie eher für die betroffenen unfreiwillige Reklame machen. Eben weil man der Uneigennützigkeit des Staates vielfach nicht traut und Eingriffe in die Selbständigkeit dieser Gebiete fürchtet, hat man in manchen Ländern die wissenschaftlichen und künstlerischen Anstalten ganz von ihm unabhängig machen wollen, was sich in sehr reichen Ländern realisieren läßt, wenn reiche Leute freie Institute schaffen. Ob so auf die Dauer die Freiheit besser gewahrt ist? Am besten ist vielleicht beides verbunden: freiwillige Spenden für einzelne und Staatsunterstützung für Korporationen, weil so die Einseitigkeit am meisten paralysiert werden kann, wenn einzelne, welche gegen den Strom schwimmen, auch Aussicht auf Erfolg durch private Mäcene haben. Der Staat kann weder über das, was wahr ist, noch was schön ist, entscheiden. Er kann nicht den Geschmack des Publikums bilden, noch der Erkenntnis ihre Richtung geben. Wenn er dennoch über die wissenschaftlichen und künstlerischen Korporationen, über das gesamte nationale Unterrichtswesen die Aufsicht führt, so geschieht es vom Rechtsstandpunkt aus, insofern er möglichst dafür sorgt, daß keine Richtung unterdrückt wird, jede sich ausleben kann und daß die allgemeine, elementare Bildung der gesamten Nation erschlossen ist, was er durch den Schulzwang erreicht.

Das Verhältnis des Staates zu den religiösen Korporationen hat sich im Lauf der Jahrhunderte unendlich vielseitig gestaltet von der byzantinischen Herrschaft des Staates über die Kirche und der Staatskirche bis zu der Freikirche einerseits und der Herrschaft der Kirche über den Staat andererseits. Der Punkt, wo die Kirche mit dem Staat zusammentrifft, ist das Rechtsgebiet. Man hat auch von einem besonderen kanonischen Recht, von einem Kirchenrecht geredet, während andere, wie z. B. Sohm betonten, daß das

juristische Element in der kirchlichen Organisation möglichst zurücktreten müsse, weil es sich in der Religion um die Pflege der Gesinnung handelt.

Die kirchlichen Korporationen können nicht ohne irgend eine rechtliche Basis existieren, damit sie in ihrem Kultus ungestört sind und ihr Vermögen rechtlich anerkannt ist. Der Staat wird diese rechtliche Anerkennung davon abhängig machen, daß die Kirchen nichts gegen ihn unternehmen und den Staatsgesetzen gehorchen. Daß der Staat hierauf hält, hat einmal seinen Grund darin, daß die Kirchen auf ihre Mitglieder einen großen Einfluß ausüben und daß die Kirchen nicht an sich national bestimmt sind, sondern ihrer Tendenz nach über die Grenzen der Nation übergreifen. Es ist also nicht selbstverständlich, daß sie den Staatsgesetzen entsprechen. Es können vielmehr mit dem Staate Konflikte eintreten, wenn die Kirchen den Staatsgesetzen nicht entsprechende Forderungen an ihre Mitglieder stellen, in bezug auf den Eid, in bezug auf den Kriegsdienst, besonders wo die allgemeine Wehrpflicht besteht, in bezug auf das Strafsystem, insbesondere die Todesstrafe, die für jemanden, der als Geschworener zu wirken gezwungen würde, eine große Gewissensbedrückung werden könnte, in bezug auf kommunistische oder polygamische Tendenzen (Mormonen). Schon die alte christliche Kirche stieß mit dem römischen Staate wegen der göttlichen Verehrung des Kaisers zusammen, in der sich nach der römischen Auffassung die Anerkennung des Staates aussprach. Die Kirchen haben sich oft auf den Satz berufen, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen und so scheint es, daß die Kirchen ihre Gesetze über die Staatsgesetze stellen, und ihre Befolgung zur Gewissenspflicht machen. Wenn nun der Staat in der neueren Zeit den Grundsatz der Kultus- und Gewissensfreiheit immer mehr anerkannt hat, so könnte man daraus folgern, daß er das Gewissen seiner kirchlichen Untertanen schonen solle. Er könnte z. B. den Eid denen erlassen, die ihn nicht leisten können, und eine wissentlich falsche Aussage vor Gericht wie Meineid bestrafen. Wo allgemeine Wehrpflicht gefordert wird, könnte er von denen, die sie gewissenshalber nicht leisten können, eine äquivalente Leistung verlangen, er könnte sein Strafsystem unter religiösem Einflusse mildern, wie er es schon vielfach getan hat, oder Bedenklichen die Teilnahme an Geschworenengerichten erlassen; er könnte die, die seine Gerichte in Eigentumsfragen nicht in Anspruch nehmen und sich privatim zu einer kleinen, sozialistischen Organisation zusammenschließen, gewähren lassen, wie die Amanagemeinde im Staat

Iowa sozialistisch organisiert ist. Nur die Polygamisten könnte schwerlich ein moderner Staat dulden. Kurz, um die Gewissensfreiheit in seinem Gebiete zu schützen, die doch auch ein hohes Gut ist, das er schützen muß, und womöglich die Ausübung eines Drucks auf das Gewissen eines Teils seiner Bürger zu vermeiden, könnte er in der Handhabung seiner Gesetze möglichst milde unter der Voraussetzung verfahren, daß solche Gemeinschaften nicht grundsätzlich den Gehorsam gegen die Staatsgesetze überhaupt und gegen die fundamentale Rechtsordnung verweigern, sondern nur gegen einzelne Bestimmungen Front machen. Jedenfalls aber müßte er, falls er auf dem Gehorsam besteht, die Auswanderung frei geben. Der Ausweg, den man versucht hat, daß die Widerspenstigen den Gehorsam verweigern, sich aber freiwillig den Strafen des Staates unterwerfen, ist schwerlich gangbar, weil bei beständigem Widerstande auch die beständigen Strafen die Ausübung der sittlichen Pflichten verhinderten.

Ganz anders freilich steht es, wenn eine Kirche sich nicht gegen einzelne Staatseinrichtungen richtet, sondern grundsätzlich die Überordnung der Kirche über den Staat verlangt und wenn sie im Staate eine Partei stiftet, die nicht die Interessen des Staates, sondern die Interessen der Kirche grundsätzlich verfolgt, wie die römische Kirche. Da ist selbst in Nordamerika der Staat dazu gekommen, um sich gegen sie einigermaßen zu schützen, Gesetze über die Vermögensverwaltung zu erlassen, die darauf abzielen, die Anhäufung eines übermäßigen Vermögens in der Hand eines Bischofs zu verhindern. Es ist merkwürdig, wie man in Deutschland oft gerade gegen diese Kirche weit nachgiebiger gewesen ist und noch ist, als gegen kleine, verhältnismäßig unschuldige Denominationen. Der Staat richtet sich da nach den Machtverhältnissen der Kirchen, die von der Anzahl der Anhänger mit abhängig sind. Der Staat soll freilich auch hier so wenig wie sonst die Meinungen bestrafen oder unterdrücken. Aber wenn die römische Kirche ihrer grundsätzlichen Ansicht durch Handlungen Ausdruck gibt, die gegen die Staatsgesetze gerichtet sind, wenn sie durch ihre grundsätzliche Intoleranz gegen andere Konfessionen den öffentlichen Frieden stört, so hat der Staat die Pflicht hiergegen einzuschreiten. Daß es dahin kommen kann, daß eine kirchliche Partei im Parlamente ihre Bewilligungen für staatliche Bedürfnisse davon abhängig macht, ob der Staat ihr an den Universitäten und Schulen den gewünschten Einfluß einräumt und das Gebiet der freien Wissenschaft sowie die Volksbildung der Macht dieser Kirche teilweise ausliefert, ist ein des Staates völlig

unwürdiger Zustand, mag er auch seine Souveränität vielleicht in der Form da noch wahren, wo er sie in der Sache preisgibt.

In Deutschland gewährt der Staat der römischen Kirche staatliche Mittel und publica fides und steigert ihre Autorität durch das Ansehen, das er ihr verleiht, vielleicht teilweise in der Voraussetzung, daß er auf sie einen vorteilhaften Einfluß ausüben kann, indem er zur Erziehung des Klerus theologische Fakultäten an den Staatsuniversitäten errichtet und dann Gegenleistungen fordert wie z. B. die Anzeigepflicht der Geistlichen, seine Mitwirkung bei Anstellung der Bischöfe u. a. Er mag so hoffen, daß die Kirche mit der nationalen Kultur Fühlung hält. Allein bei der römischen Kirche ist dieses System zweischneidig. Es kann leicht dahin kommen, daß ihr der Staat einen Einfluß auf das nationale Unterrichtssystem z. B. durch Zulassung von Orden für die Erziehung, durch Auslieferung der Volksschule an den Klerus, ja einen Einfluß auf das gesamte Kulturleben des ihr angehörigen Teils der Nation einräumt, der die Selbständigkeit des Staates schädigt. Der Staat darf seine Souveränität nicht preisgeben, daher muß er seine Unterstützung der Kirche von deren Anerkennung seiner nationalen Kultur abhängig machen, und ihre weltlichen Herrschaftsgelüste in die notwendigen Schranken zurückweisen.

Wenn der Staat protestantische Kirchen mit der publica fides, mit Mitteln, namentlich zur Bildung des Klerus ausrüstet, so tritt öfter der entgegengesetzte Fall ein. Indem er voraussetzt, daß die Kirchen die Frömmigkeit in der Weise bilden, wie es seinen Interessen entspricht, nimmt er sie in sein Schlepptau und macht sie zum instrumentum regni, so daß die Frömmigkeit sich nicht mehr frei entwickeln kann und nicht mehr als Selbstzweck behandelt wird. Überhaupt kann man fragen, ob der Staat nicht die freie Entwicklung des religiösen Lebens durch seine Bevorzugung einiger Kirchen und Zurückstellung anderer schädigt, das um so mehr als er als Rechtsstaat interkonfessionell ist und bleiben soll.

Die wesentliche Aufgabe des Staates bleibt es, den religiösen Korporationen soviel wie möglich freie Entwicklung zu garantieren; nicht durch Bevorzugung der einen vor der anderen, sondern durch die Anerkennung aller, sofern sie gewillt sind, sich zu dem Gehorsam gegen die Rechtsordnung grundsätzlich zu verpflichten. Darüber muß dem Staat das Aufsichtsrecht zustehen, daß sie den äußeren Frieden untereinander wahren, daß sie ihre Glieder nicht mit Strafen belegen, die in die bürgerlichen Rechte eingreifen, daß sie im Ge-

biet ihrer Aufgabe, das religiöse Leben zu pflegen, bleiben und sich keine Übergriffe gestatten.

Der Einfluß der Kirchen auf den Staat kann kein direkter sein, wenn die Souveränität des Staates erhalten bleiben soll, wohl aber ein indirekter, indem die Kirchen auf das Volksbewußtsein Einfluß üben. Wenn z. B. in der Kirche das Bewußtsein vom Werte der Persönlichkeit vor Gott gepflegt wird, so hat das, wenn das Volk dieses Bewußtsein sich aneignet, auf die Gesetzgebung den größesten Einfluß. Rechtsverhältnisse, die auf Sklaverei, antike oder moderne, hinauslaufen, werden unmöglich, nicht minder werden im Strafsystem unnütze Grausamkeiten abgeschafft, die nur den Charakter der Rache tragen, wird die Fürsorge für das Recht Unmündiger gesteigert, wird die rechtliche Stellung der Frau in und außerhalb der Ehe verändert. Nicht als ob die Kirche dem Staat Vorschriften machen sollte; aber wenn im Volksbewußtsein sich die Achtung vor der Person steigert, wird diese Ansicht in seinem Recht Ausdruck finden. Hingegen ist es nicht ratsam, wenn die Kirchen für ihre Sphäre ihre Angehörigen unter Gesetze stellen, die mit den staatlichen nicht übereinstimmen, wie es z. B. bei der Ehe geschehen kann, wo zwar der Staat seine Gesetzgebung gibt, aber die Kirche oft von Bestimmungen, die nicht der Staatsgesetzgebung konform sind, ihre Gewährung oder Versagung der Trauung abhängig macht. Da keine rechtlichen Folgen in bürgerlicher Hinsicht hieraus sich ergeben, hat der Staat keinen Grund, solche Gesetze zu verbieten. Aber wünschenswert ist eine solche Differenz nicht, weil sie leicht verwirrend auf das Volksbewußtsein wirkt. Der Kirche liegt es ob, auch hier mehr auf die Gesinnung zu wirken, indem sie das Bewußtsein von dem Werte der Ehe steigert.

Wenn das Verhältnis des Staates zu den Kirchen zunächst ein rechtliches ist, indem er ihnen eine freie Entfaltung durch Anerkennung ihres korporativen Charakters unter der Voraussetzung, daß sie die staatliche Gesetzgebung grundsätzlich anerkennen, sichert, so soll es zugleich als ethisches das des gegenseitigen Vertrauens und Wohlwollens sein. Denn der Staat soll vertrauen, daß die Gesinnung bildende Tätigkeit der Kirche auch ihm zugute komme, die Kirche, daß der Staat ihre freie Bewegung nicht hemme und sie um ihrer Aufgabe willen hochhalte.

Der Staat ist nationaler Staat. Damit ist seine Begrenzung gegeben, und da der Verkehr über die Nationen übergreift, so könnte man noch eine weitere Institution fordern, welche über die Grenzen

der staatlich organisierten Nation hinaus den internationalen Verkehr ordnete. Nun hat die christliche Kirche nach dem Vorgang der Stoa auf den Universalismus hingewiesen und den nationalen Partikularismus gebrochen. Sie hat auch die Idee des römischen Kaisertums in die Idee der Schutzherrschaft über alle christlichen Völker verwandelt, wie sie das mittelalterliche Kaisertum ausübte. Allein mit der Verselbständigung des Staates hat sich auch die Nation selbständig gemacht. Was nun noch die christlichen Kirchen leisten können, ist nur dies, daß sie den nationalen Partikularismus durch die Lehre von der Einen Menschheit, durch das Bewußtsein von der Pflicht eines friedlichen Verkehrs der Nationen, durch die Achtung vor der Menschenwürde auch tieferstehender Völker zurückdrängen, indem sie das Ideal der Einen zusammengehörigen Menschheit pflegen. Zwar beansprucht die römische Kirche auch hier alle Menschen als ihre Glieder und sucht durch ihre Organisation diesen Anspruch, soweit es geht, zu verwirklichen. Aber in Wahrheit ist auch sie an die nationale Rechtsordnung der Staaten gewiesen, um sich innerhalb derselben betätigen zu können. Wenn also die Kirchen auch zur Überwindung des nationalen Partikularismus beitragen können, wenn es die mittelalterliche Kirche ist, die die europäischen Völker zu einer gleichmäßig gebildeten Völkermasse heranzog, so sind doch die Staaten souverän und können miteinander nur auf gleichem Fuße verkehren. Sie haben kein Tribunal über sich.

Hugo Grotius hat zuerst die Idee des Völkerrechtes im modernen Sinne geltend gemacht, das sich von dem römischen jus gentium dadurch unterscheidet, daß es gleichberechtigte Nationen sind, die in Rechtsverkehr treten. Kant hat den ewigen Frieden als das Ziel des Verkehrs der Völker auf der Grundlage der Gerechtigkeit hingestellt, obgleich er selbst bemerkt, daß auf der gegenwärtigen Kulturstufe der Krieg noch ein unentbehrliches Mittel sei, die Menschen weiter zu bringen, weil dieser immer gefürchtete Krieg die Verbindung der Stände zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, sowie die Freiheit fördere, alle Talente, die zur Kultur förderlich sind, im höchsten Maße entwickle. Schleiermacher hat das kantische Ideal des ewigen Friedens in seiner „christlichen Sitte“ anerkannt, und in der Gegenwart haben wir die stärksten Bemühungen, um den Krieg zu verhindern und die sich beständig steigernden Rüstungen zum Krieg, die die Kräfte der Staaten nach Kant noch mehr als der Krieg selbst verzehren, mindestens herabzumindern. Sicherlich wird die Ethik fordern müssen, daß das

gegenseitige Wohlwollen der Völker und die gegenseitige, gerechte Behandlung mehr und mehr zunehmen, gerade so wie der Staat nach innen darauf dringen muß, daß Recht und Gerechtigkeit immer mehr in Fleisch und Blut seiner Bürger übergehen. Aber so gewiß der Staat nicht aufhören kann, mit seiner Macht die Ungerechtigkeit und das Verbrechen zu strafen, so gewiß kann auch der Friede unter den Staaten nicht gewahrt werden, wenn nicht die „Herrschsucht, Habsucht, Ehrsucht, die den Zündstoff zum Kriege liefern," soweit zurückgedrängt sind, daß die Staaten wenigstens vor eklatanten Rechtsverletzungen zurückscheuen. Bloß um des Friedens willen das Recht im Stiche lassen, kann so wenig als sittliche Forderung aufgestellt werden als dies, daß der Staat im Inneren die Rechtsverletzungen dulden solle. Wohlwollen und Gerechtigkeit kommen hier doch nur scheinbar in Konflikt. Denn ohne Anerkennung des Rechts kann es auch kein wahres Wohlwollen geben.

Aber ehe man zum Kriege schreitet, müssen vorher alle Mittel der Verhandlung erschöpft sein, wozu auch die Anrufung von Schiedsgerichten gehört. Und wenn der Krieg geführt wird, soll er in humaner Weise geführt werden, nicht mit den einzelnen Untertanen, auch mit Schonung des Lebens, der Ehre, des Privateigentums der Nichtkombattanten, kurz mit möglichster Aufrechterhaltung der Rechtsordnung auch in den vorübergehend eroberten Landesteilen und mit genügender Pflege der Verwundeten auch der feindlichen Armee und der Gefangenen. Je mehr ferner der nationale Egoismus der Idee der Menschheit weichen muß, je mehr sich die Nationen als Glieder der Menschheit ansehen, um so mehr wird auch ihr Verkehr auf der gerechten Würdigung des Rechts einer jeden Nation und der Achtung ihrer Gaben, auf einem wohlwollenden Austausch der Produkte ihrer Arbeit beruhen und die Veranlassung für den Krieg immer seltener werden.

Man hat gemeint, der Staat sei nur eine Vorstufe des Sittlichen, weil er Zwangscharakter trägt und nur Legalität sich erzwingen läßt. Allein so richtig es ist, daß jemand rein aus Furcht vor der Strafe und um sich der Zwangsgewalt des Staates zu entziehen, bürgerlich korrekt sein kann, so wäre es doch ein großer Irrtum anzunehmen, daß der Staat ohne sittliche Gesinnung bestehen könne. Der Patriotismus ist zwar durch gefühlsmäßige Vorgänge, durch die Anhänglichkeit an das eigene Land, an die Muttersprache und die väterlichen Sitten, kurz durch Gefühlsgewohnheiten mit bestimmt; diese Gefühlsgrundlage muß aber durch Ein-

sicht in den außerordentlichen Wert der Rechtsordnung für das ganze sittliche Leben und den guten Willen sie aufrecht zu halten, sittlich geklärt sein. Der wahre Patriotismus ruht wie jede andere Tugend auf der ethischen Vernunft, und ist ebenso von nationalem Chauvinismus wie von einem antinationalen Kosmopolitismus entfernt. Wie der Privatverkehr niemals bloß von Wohlwollen, sondern von gerechtem Wohlwollen getragen sein muß, so liegt dem gesamten öffentlichen Verkehr die Idee der Gerechtigkeit, die sich in der Rechtsordnung verkörpert, als die Voraussetzung alles sittlichen Handelns zugrunde, ohne die das Leben bei dem besten Willen im Chaos endete. Jeder muß daher den Staat wollen, und die Tätigkeit im Staatsleben ist eine sittliche und keine bloß legale Tätigkeit, wenn sie von der sittlichen Gesinnung getragen ist. Daher fordert der wahre Patriotismus aktive Beteiligung am Staatsleben, nicht bloß durch Steuerzahlen, sondern durch Wirken für das Beste des Staates, durch freien Gehorsam gegen seine Gesetze, durch mutige Kritik seiner Schäden, durch echte Aufopferungsfähigkeit für das Beste des Staates. Auch der Staat ist das Produkt des sittlichen Handelns der Persönlichkeiten. Der Staat ist der größeste und bewunderswerteste Bau, den die Menschheit hervorgebracht hat; auf der Natur ruhend, trägt er übernatürlichen, d. h. sittlichen Charakter. Alle elementaren Leidenschaften der Menge, das wildbewegte Völkerleben wird durch das Wirken des wahren Staatsmanns beruhigt. Darum ist die Menschheit auch stets ihrer großen Staatsmänner dankbar eingedenk, die die Blüte ihrer Staaten herbeigeführt haben. Denn der Staat ist es, der die Rechtsordnung wahrt und dadurch eine allseitige, sittliche Betätigung der einzelnen wie der Familie und Korporationen ermöglicht, indem er in den Grenzen ihrer Aufgabe die freie Entfaltung all ihrer Kräfte möglich macht, Kollisionen verhütet und so die Bedingung für die Harmonie und Blüte des nationalen Lebens auf Grund des Schutzes der sittlichen Freiheit schafft. In den Eumeniden des Äschylos steht das Wort: Wo wäre, der nicht Ehrfurcht hat, des Rechts Freund . . .! Für immer gilt mein Spruch: Ehre fromm des Rechts Altar . . . Verehrt ihr solches Heiligtum mit rechtem Sinn, ein sichres Heil des Staats gewinnt ihr dann.

Wir haben nun die individuelle und soziale Ethik in den Grundzügen durchlaufen. Wir haben gesehen, daß die individuelle Persönlichkeit auf Grund ihrer Selbstbildung sozial tätig sein, in

den Austausch des Gebens und Nehmens treten muß. Wir haben ferner gesehen, daß diese soziale Tätigkeit teils in persönlichen Verhältnissen, teils in organisierten Formen vor sich geht, deren engste die Ehe und deren umfassendste der Staat ist. Aber wie diese Organisationen durch die sittliche Betätigung der Personen hervorgebracht und gesteigert werden, so ist es auch die sittliche Betätigung der Personen, die durch die Organisationen gefördert werden soll. Wir mußten den extremen Individualismus ablehnen, wie die einseitige Betonung des sozialen Elementes, nicht nur in der Form, daß das Individuum nur zum Mittel für die Organisationen und Institute wird, sondern auch in der Form, daß das Individuum nur Durchgangspunkt eines allgemeinen sozialen Prozesses sein solle. Wie vielmehr die Individuen auf die Gemeinschaft, so weisen die Gemeinschaften auf die Individuen hin. Der Verkehr der Individuen in freier persönlicher und organisierter Form ist der Mittelpunkt der Ethik.

Wir haben ferner gesehen, daß die Persönlichkeit als individuelle Persönlichkeit, als Individualcharakter sich bilden muß, daß sie ihre fachmännische Bildung mit universaler Bildung verbinden, daß sie ihre berufsmäßige Beschäftigung ergänzen soll, daß sie als individuelle Persönlichkeit doch ein eigentümlicher Spiegel der Welt, ein besonderer Mikrokosmus sein soll. Gerade diese individuellen Unterschiede weisen auf die Gemeinschaft hin. Auf Grund derselben ist ein Austausch von Geben und Nehmen möglich. So kann die individuelle Persönlichkeit ein harmonisches Kunstwerk werden, aber ebenso auch auf Grund des Empfangens anderen geben.

Wir haben aber auch gesehen, wie sich auf Grund bestimmter Gaben bestimmte Berufe und Berufsgemeinschaften bilden, die schließlich alle vom Staate umfaßt sind, der sie durch seine Rechtsordnung in einer Harmonie erhält, die allen ihre freie Betätigung und gerade dadurch ihre gegenseitige Ergänzung ermöglicht. Man kann vielleicht sagen, daß wie die einzelnen die verschiedenen Seiten ihres Wesens zu einer Totalität ausbilden sollen, so die verschiedenen Gemeinschaften, deren jede eine Seite des menschlichen Wesens besonders behandelt, das Wissen, das Reich der Phantasie usw., zusammen in der bürgerlichen Gesellschaft wieder eine reiche Mannigfaltigkeit darstellen, die in ihrer Harmonie wieder eine Totalität repräsentiert, die rechtlich durch die Staatsordnung umfaßt ist. Wir haben ja stets gesehen, wie die Ausbildung jeder Hauptfunktion der Person auf eine Gemeinschaft hinwies und diese letztere doch wieder nur

das Produkt der Personen war, die sich in Gebende und Empfangende unterschieden. So kann man wohl begreifen, daß Plato von einem Menschen im großen geredet hat; nur ist das nicht der Staat, sondern die durch den Staat geordnete Gesamtheit aller ethischen Gemeinschaften, die zusammen alle Seiten des menschlichen Wesens im großen Stil repräsentieren.

Wir haben ferner gesehen, daß die Selbstbildung überall an die natürlichen Anlagen, die allgemein-menschlichen und die individuellen anknüpfen muß und daß sie ohne Naturbildung nicht zustande kommt, daß ebenso die Naturbildung die Grundlage für den Verkehr ist, daß die Organisation des Staates der Macht bedarf, die er doch nur aus der Naturbildung gewinnt. Es ergab sich als allgemein ethischer Grundsatz, daß die sittliche Tätigkeit zwar nicht ein Naturprodukt ist, aber sich immer an die Natur anschließt, daß die Naturanlagen und die Natur nicht unterdrückt oder gar beseitigt, sondern gestaltet werden sollen durch die individuellen Persönlichkeiten, damit diese wieder mittels der gestalteten Natur aufeinanderwirken können. Damit ist ebenso die Reduzierung des ethischen Prozesses auf die Naturbildung ausgeschlossen, was der materialistische Eudämonismus und die materialistische Geschichtsschreibung wollen, wie die spiritualistische Ethik, die die Anknüpfung der Ethik an die Natur vernachlässigt. Hiermit ist auch der Begriff der Kultur bestimmt. Wenn die Kultur mit dem Herd und der festen Wohnung und Kleidung erst beginnt, so erkennt man hieran, daß sie Kultivierung der Natur durch sittliches Handeln ist; aber diese Naturbeherrschung ist nicht Selbstzweck, sondern die kultivierte Natur dient dem Verkehr und der gegenseitigen Bereicherung der Personen, teils als Organ, teils als Darstellungsmittel des Geistes. Wenn man von Kulturkomödie gesprochen, ihr den ethischen Charakter abgesprochen hat, so hat man sie nicht in den Zusammenhang des gesamten sittlichen Lebens eingeordnet, sondern ist bei der Technik für sich stehen geblieben, die nur ethische Bedeutung hat, wenn sie als ein dienendes Glied des gesamten sittlichen Lebens betrachtet wird. Daß der einzelne durch die Kultur mit einer Fülle von Bildungsmitteln, daß der Verkehr der Personen durch sie mit einer Fülle von Darstellungsmitteln und Hilfsmitteln zu einer reicheren Entfaltung der sittlichen Gesinnung versehen wird, kann nur der unterschätzen, der das sittliche Leben nur in das Innere des Subjekts verlegt.

Wir haben überall darauf geachtet, daß das sittliche Handeln

immer an gegebene sittliche Verhältnisse anknüpfen muß, die selbst wieder Produkte des sittlichen Handelns sind, an die sich neue Aufgaben anschließen. Daraus folgt, daß jede sittliche Aufgabe durch die gegebene Zeit und die gegebenen Verhältnisse bedingt ist. Hiernach scheint alles Sittliche relativen, zeitlichen Charakter zu tragen. In concreto gilt der Satz: Das Beste ist der Feind des Guten. Und doch haben wir in Abrede gestellt, daß die Ethik nur relativen Charakter trage. Es ist doch das unbedingte Soll, das in endlichen Formen hervortritt. An dieser Stelle muß das geschehen, was ich nach bester, gewissenhafter Überlegung für das Richtige halte, ja es muß gefordert werden, daß jeder selbst erkennen kann, was an dieser Stelle seine Aufgabe sei. Die Ethik muß auch die Prinzipien in sich aufnehmen, die den Fortschritt des Handelns, die Aufeinanderfolge der Handlungen bestimmen. Wenn man das Sittliche nicht auf die immer gleichbleibende Gesinnung reduziert, wenn die Ethik Vorschriften für das in der Zeit verlaufende Handeln geben soll, so muß auch die Frage beantwortet werden, welches die Gesetze seien, nach denen die Handlungen aufeinander folgen. Wenn nun in verschiedenen Zeiten verschiedene sittliche Ideale und demgemäß verschiedene sittliche Vorschriften gelten, so wird die ethische Betrachtung der Geschichte zur Geschichtsphilosophie; diese wird den Fortschritt in den einander ablösenden Idealen erkennen müssen. Die einheitlich gestaltende Kraft der Vernunft, die das sittliche Leben als Einheit betrachtet, hat ein immer umfassenderes Material zu bewältigen, immer kompliziertere Verhältnisse harmonisch zu ordnen. So wird für die Gegenwart auf Grund der vorangehenden geschichtlichen Arbeit ein bestimmtes sittliches Ideal maßgebend sein, das die mannigfachen, gegensätzlichen Interessen des sittlichen Lebens zu einer vollkommeneren Einheit zusammenfaßt, als in früheren Zeiten möglich war; und an der Verwirklichung dieser Aufgabe nach bester Einsicht mitzuwirken, ist absolute Forderung.

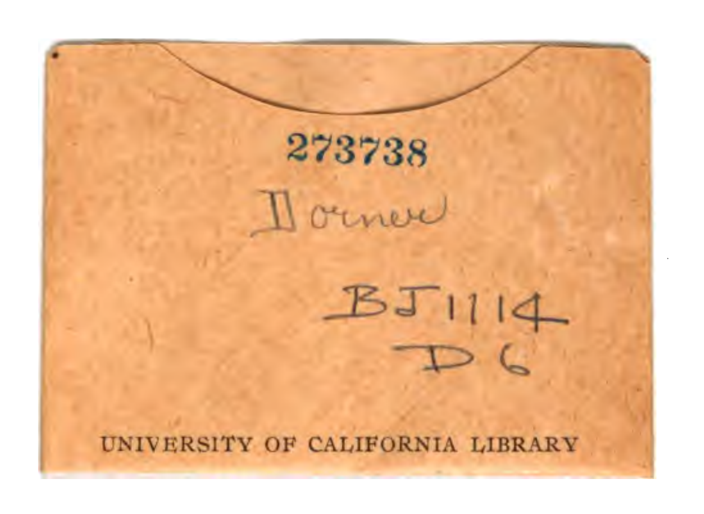
Freilich kann das ethische Ideal nur die wichtigsten Grundsätze zu einer Einheit zusammenfassen, die hauptsächlichen Aufgaben zu einer Totalaufgabe vereinigen und trägt insofern abstrakten Charakter. Indes macht hier die Ethik in keiner Weise eine Ausnahme von den übrigen Wissenschaften. Auch die Naturwissenschaften lehren uns nicht den empirischen Verlauf des Naturlebens. Sie lösen die Naturvorgänge in ihre Elemente auf, in chemische Elemente, in elementare Kräfte, die nirgends für sich allein vorkommen, die aber isoliert betrachtet werden, um ihre gesetzmäßige Wirkungsweise zu

beobachten. Der Unterschied der Ethik von den Naturwissenschaften ist nur der, daß die Gesetze der Ethik normativ sind und Anspruch machen zu gelten, auch wenn man sie empirisch nicht befolgt; hierin stimmen sie mit den logischen Gesetzen überein. Aber wie für die konkrete technische Naturbeherrschung die Urteilskraft die Aufgabe hat zu beurteilen, mit welchen Kräften und Gesetzen man es zu tun hat, in welchen Kombinationen sie auftreten, so ist es auch in der Ethik die Sache der Urteilskraft, das Ideal auf die speziellen Fälle anzuwenden. Hier kommt es auf die richtige Ausbildung der Urteilskraft an. Kant sagt, die vollendete Urteilskraft sei der Verstand, der mit den Jahren kommt. Es genügt keineswegs nur das Gute zu wollen, sondern richtig zu beurteilen, was in diesem Falle das Gute ist. Wer es nicht gelernt hat, die Menschen richtig zu beurteilen, der wird sie auch nicht recht behandeln, weil er den einzelnen Fall nicht unter die richtigen allgemeinen Gesichtspunkte subsumiert. Kant sagt deshalb ganz mit Recht, die Forderung, die man an das Urteil stellen müsse, sei nicht die Richtigkeit und Wahrheit des Urteils, sondern die Reife des Urteils. Sie besteht in der Umsicht, mit der man die konkreten Verhältnisse nach ihren verschiedenen Seiten erwägt, um zu beurteilen, ob man einen an sich richtigen ethischen Satz in diesem Falle anzuwenden das Recht hat. Wer ethische Fragen behandelt, soll nicht überreden, sondern überzeugen; nicht pikante, temperamentvolle Deklamationen sind hier am Platz, sondern besonnene Überlegungen. Würde man diesen mehr Raum gönnen, so würde die ethische Bildung größere Fortschritte machen, das ethische Urteil an Reife zunehmen.

Wir haben in diesen Stunden nur Eine Seite der Ethik im wesentlichen betrachtet, das Verhältnis des individuellen und sozialen ethischen Lebens. Aber um richtig urteilen zu können, mußten wir auf die natürliche Grundlage desselben ebenso zurückgreifen wie auf die sittliche Idealbildung. Denn es handelt sich darum, den empirisch gegebenen Stoff der Idee zu unterwerfen und so, ihn umgestaltend, neue Produkte hervorzubringen. Darin aber zeigt sich die gottähnliche Kraft des Menschen, daß er das Geschaffene umschaffen, daß er auf die natürliche Welt eine ethische Welt aufbauen kann, die sein Werk ist; hierin offenbart sich die Freiheit und in diesem Sinne ist die Geschichte Geschichte der Freiheit. Man hat darüber gestritten, ob die Ethik auf sich allein gestellt werden könne, ob sie bloß psychologisch oder anthropologisch basiert werden könne, ob sie auf metaphysischen Voraussetzungen ruhe oder nicht. Auf

sich allein kann nur eine Gesinnungsethik stehen. Die Ethik des Handelns hängt mit der menschlichen und der äußeren Natur zusammen, ohne die ein Handeln unmöglich ist; sie setzt also Psychologie, Physiologie, Naturkenntnis voraus. Und wenn die Ethik nicht bloß relativen Charakter trägt, wenn ihre Forderungen zuletzt auf einem unbedingten Soll ruhen, so weist die Ethik auch auf die letzten Gründe alles Lebens zurück. Mögen diese Höhen der Forschung noch so viele Nebel umschweben, der menschliche Geist wird es immer wieder versuchen müssen, sie zu ersteigen. Davon hatte Goethe eine Ahnung, wenn er an die Absolutisten folgende Worte richtet:

„Wir streben nach dem Absoluten
Als nach dem allerhöchsten Guten.“
Ich stell' es einem jeden frei.
Doch merkt' ich mir vor anderen Dingen,
Daß unbedingt, uns zu bedingen,
Die absolute Liebe sei.


273738
Dorner
BJ1114
D6
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

